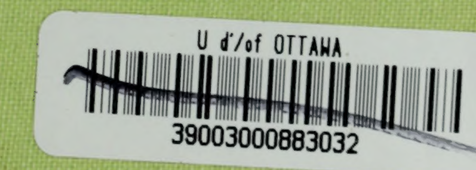

U d'/of OTTAWA
39003000883032




ANNEXE DE LA BIBLIOTHEQUE
Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

Science et Religion

DANS LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Bibliothèque de Philosophie scientifique

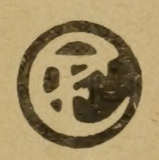
ÉMILE BOUTROUX

MEMBRE DE L'INSTITUT

Science et Religion

DANS LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

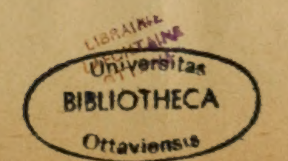


PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26

1919



Science et Religion

DANS LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

INTRODUCTION

LA RELIGION ET LA SCIENCE

De l'antiquité grecque à la période contemporaine.

I. La religion et la philosophie dans l'antiquité grecque.
II. Le Moyen Age. — Le Christianisme; les scolastiques; les mystiques.
III. La science et la religion depuis la Renaissance. — La Renaissance.— Les temps modernes : le rationalisme; le romantisme. — La science et la religion séparées par une cloison étanche.

Avant d'aborder l'étude des rapports de la science et de la religion, tels qu'ils se présentent dans la société actuelle, il y a intérêt à faire une revue rapide de l'histoire de ces rapports dans les civilisations dont la nôtre est l'héritière.

I

LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE

La religion, dans la Grèce antique, ne se trouve pas aux prises avec la science, telle que nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire avec l'ensemble des

connaissances positives acquises par l'humanité ; mais elle se rencontre avec la philosophie, ou interprétation rationnelle, soit des phénomènes du monde et de la vie, soit des croyances traditionnelles des hommes.

La philosophie est née, pour une part, de la religion elle-même.

Celle-ci, en Grèce, n'avait point à son service un sacerdoce organisé. Par suite, elle ne s'exprimait pas par des dogmes arrêtés et obligatoires. Elle n'imposait que des rites, actes extérieurs, rentrant dans la vie du citoyen. Elle était d'ailleurs riche de légendes, de mythes, qui ravissaient l'imagination, instruisaient l'esprit et excitaient la réflexion. D'où venaient ces légendes ? Sans doute, croyait-on, de révélations oubliées ; mais elles étaient si touffues, si diverses, si mouvantes, et, en bien des cas, si contradictoires, puériles, choquantes et absurdes, qu'il était impossible de n'y pas voir l'œuvre des hommes à côté de la révélation divine. Faire, dans les mythes, le départ du primitif et de l'adventice, eût été une entreprise vaine. Essentiellement artiste, d'ailleurs, le Grec a conscience, même quand il parle des dieux, de jouer avec son sujet ; et il dédaigne le sens propre des histoires qu'il raconte. D'autre part, ces dieux qui auraient, selon la tradition, enseigné aux anciens les rudiments des légendes traditionnelles, sont, eux-mêmes, faillibles et bornés : ils n'en savent guère plus long que les hommes. La philosophie va donc se développer très librement, au sein et à la faveur de la mythologie populaire elle-même.

Elle commence, naturellement, par renier et battre sa nourrice. « Ce sont, dit Xénophane, les hommes qui ont créé les dieux, car en ceux-ci ils retrouvent leur propre figure, leurs sentiments, leur langage. Si les

bœufs savaient peindre, ils donneraient à leurs dieux la forme de bœufs. Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les hommes, est honteux et criminel ». Les astres, déclare Anaxagore, ne sont pas des divinités, ce sont des masses incandescentes, de la même nature que les pierres terrestres. Certains sophistes plaisantent sur les dieux eux-mêmes. « Je n'ai, disait Protagoras, à rechercher ni si les dieux existent, ni s'ils n'existent pas : beaucoup de choses m'en empêchent, notamment l'obscurité du sujet et la brièveté de la vie humaine ».

Ainsi grandit la philosophie, frondeuse, supérieure ou indifférente à l'égard des croyances religieuses, moralement indépendante, libre, même politiquement ; car, si quelques philosophes furent frappés, ce ne fut que pour des détails, qui paraissaient contredire la religion publique.

Ce développement de la philosophie n'était autre chose que le développement de l'intelligence et de la raison humaines ; et les penseurs s'éprirent à ce point de cette raison, qu'ils aspirèrent à en faire le principe de l'homme et de l'univers.

La tâche que, dès lors, se donna la raison, ce fut de se prouver à elle-même sa réalité et sa puissance, en face de la nécessité aveugle, du flux universel, du hasard indifférent, qui semble la seule loi du monde.

Elle s'inspira, dans ce travail, de la considération de l'art, où l'on voit la pensée de l'artiste aux prises avec une matière hétérogène, sans laquelle elle ne pourrait se réaliser. Cette matière a sa forme, ses lois, ses tendances propres ; elle est indifférente ou même rebelle à l'idée qu'on prétend lui faire exprimer. L'artiste la maîtrise pourtant : bien plus, il la séduit, et la fait apparaître souple et souriante dans sa forme d'emprunt. Il semble maintenant que le

marbre aspirait à figurer Pallas ou Apollon, et que l'artiste n'a fait que mettre ses puissances en liberté.

La raison, en face de l'Anankè, ne serait-elle pas dans une situation analogue ? Selon Platon, selon Aristote, l'Anankè, la matière brute, n'est pas foncièrement hostile à la raison et à la mesure. Plus on scrute la nature de la raison et celle de la matière, plus on les voit se rapprocher, s'appeler, se réunir. Dans la matière en apparence la plus indéterminée, démontre Aristote, il y a déjà de la forme. La matière, au fond, n'est que la forme en puissance. Donc, la raison est, et est efficace, puisque, sans elle, rien de ce qui est ne subsisterait tel qu'il est, mais retournerait au chaos. Nous gémissons sur la brutalité du sort, sur les misères et les iniquités de la vie, et cela est juste ; mais le désordre n'est qu'un aspect des choses : qui les regarde avec la raison y retrouve la raison.

Les philosophes grecs se sont attachés à faire de plus en plus haute, de plus en plus puissante, cette raison dont ils avaient ainsi démêlé le rôle dans la nature. Et plus ils l'exaltaient, plus, en comparaison des êtres qui participent de la matière et du non-être, elle apparaissait comme méritant excellemment cette qualification de divine, qu'avait prodiguée à l'aventure la religion populaire. Toute la nature est suspendue à la raison, mais toute la nature est impuissante à l'égaler, disait Aristote ; et, démontrant l'existence de la pensée en soi, de la raison parfaite, il appelait cette raison : le dieu. Si donc la raison se détournait de la religion traditionnelle, c'était pour fonder, sur la connaissance de la nature elle-même, une religion plus vraie.

Le dieu-raison n'est d'ailleurs pas une abstraction, un raisonnement. C'est le chef de la nature, c'est le roi

qui gouverne toutes choses. A lui appartient proprement le nom de Zeus. « Tout cet univers qui tourne dans le ciel, dira, en s'adressant à Zeus, le stoïcien Cléanthe, de lui-même va où tu le mènes. Ta main, qui tient la foudre, soumet toutes choses, les plus grandes comme les plus petites, à la raison universelle. Rien, nulle part, ne s'accomplit sans toi ; rien si ce n'est ce que font les méchants dans leur folie Mais tu sais, d'un nombre impair, faire un nombre pair ; tu rends harmonieuses les choses discordantes ; sous ton regard, la haine se change en amitié. O Dieu, qui derrière les nuages commandes au tonnerre, retire les hommes de leur funeste ignorance, dissipe les nuages qui obscurcissent leur âme, ô père ! et donne-leur de participer à l'intelligence, par laquelle tu gouvernes toutes choses avec justice, afin que nous te rendions honneur pour honneur, célébrant tes œuvres sans relâche, comme il convient à des mortels. Car, soit pour les mortels, soit pour les dieux, il n'est pas de prérogative plus haute que de célébrer éternellement, par de dignes paroles, la loi universelle ».

Telle est la religion philosophique. Est-elle l'ennemie irréconciliable de la religion populaire ? Tout n'est-il, à ses yeux, que fantaisie, désordre et chaos dans ces mythes que le temps a respectés, qu'il a consacrés ? Le peuple a divinisé les astres. Mais les astres, par la régularité parfaite de leurs mouvements, ne sont-ils pas des manifestations directes de la loi, c'est-à-dire de la raison, de Dieu ? Le peuple adore Jupiter comme le roi des dieux et des hommes. Cette croyance ne recèle-t-elle pas le sentiment de la connexion qui lie entre elles toutes les parties de l'univers, et qui en forme comme un corps unique, soumis à une âme commune ? La religion commande le respect des lois,

la fidélité au devoir, la piété envers les morts ; elle prête à la faiblesse humaine l'appui de divinités tutélaires. N'est-elle pas, en cela, l'interprète et l'auxiliaire de la raison? La raison, qui est le dieu véritable, n'est pas inaccessible à l'homme : il y participe. Les religions peuvent donc être à la fois humaines et dignes de respect. Il appartient à la philosophie de pénétrer le rapport secret des doctrines traditionnelles à la raison universelle, et de maintenir, de ces doctrines, tout ce qui contient quelque âme de vérité.

C'est ainsi que la philosophie se réconcilia peu à peu avec la religion. Déjà Platon et Aristote accueillent la croyance traditionnelle à la divinité du ciel et des astres, et, d'une manière générale, cherchent dans les mythes des traces ou des rudiments de pensée philosophique.

Avec les stoïciens, la raison, devenue, en un sens panthéistique, la partie maîtresse de l'âme et le principe et la fin de toutes choses, est nécessairement présente, en quelque manière, dans les croyances spontanées et générales des hommes, dans tout ce qui leur enseigne à se détacher de leurs opinions et de leurs passions individuelles. Certes, les mythes, les légendes, les cérémonies religieuses, en tant qu'ils rabaissent les dieux au niveau de l'homme ou au-dessous de l'homme, ne méritent que le mépris ; mais au fond de ces histoires, si on sait les entendre, si, du sens littéral, on sait dégager le sens allégorique, il y a des vérités. Zeus est la figure de Dieu, liant toutes choses entre elles par son unité et son omniprésence ; les dieux secondaires sont les symboles des puissances divines, telles qu'elles se manifestent dans la multiplicité et la diversité des éléments, des produits de la terre, des grands hommes, des bienfaiteurs de

l'humanité. C'est le même Zeus qui, selon la face de son être que l'on considère, est tour à tour Hermès, Dionysos, Héraclès. Héraclès est la force, Hermès la science divine. Le culte d'Héraclès, c'est l'estime de l'effort, de la tension, de la droite raison, et le mépris du relâchement et de la volupté. Sur cette voie les stoïciens ne surent pas s'arrêter, et la fantaisie de leurs interprétations allégoriques dépassa toute mesure. C'est qu'ils avaient à cœur de sauver la plus grande partie possible des croyances et des pratiques populaires, estimant que, si l'on veut que la raison agisse, non seulement sur une élite, mais sur tous les hommes, il convient qu'elle revête des formes diverses, correspondant à la diversité des intelligences.

La dernière manifestation considérable de l'esprit philosophique des Grecs fut le néo-platonisme, qui, spéculant sur l'essence de la raison, pensa s'élever, par sa doctrine de l'Un infini, au-dessus de la raison même. Mais, plus il fait la divinité transcendante à l'égard des choses, à l'égard de la vie et de la pensée même, plus il juge nécessaire d'introduire, entre les formes inférieures et les formes supérieures de l'être, une hiérarchie d'êtres intermédiaires. C'est cet entre-deux qui est le champ de la religion populaire. Ses dieux, proches de notre faiblesse, nous donnent la main pour nous élever vers le dieu suprême. Et Plotin, mais surtout son disciple Porphyre, justifient peu à peu, du point de vue de la raison, tous les éléments de la religion : mythes, traditions, culte des images, mantique, prière, sacrifices, magie. Symboles intercalés entre le sensible et l'intelligible, toutes ces choses sont bonnes et participantes de la vérité, par le rôle nécessaire qu'elles jouent dans la conversion de l'homme vers l'immatériel et l'ineffable.

II

LE MOYEN AGE.

Telle fut, à l'égard de la religion, l'attitude de la philosophie grecque. La pensée chrétienne, qui lui succéda, brisa les cadres de la connaissance et de l'action naturelles, dans lesquels s'était ordonnée cette philosophie. Grosse d'un infini d'amour et de puissance dont se fût défié le clair génie des Grecs, l'idée religieuse ne se borna plus à être la suprême explication, le modèle parfait, la vie et l'unité du monde. Elle se posa, d'abord, par elle-même, au-dessus et en dehors des choses, en vertu de sa seule excellence et de sa suprématie absolue. Dieu est, parce qu'il est la puissance, la majesté et l'indépendance, parce qu'il est l'être. Désormais l'esprit ne s'élèvera pas péniblement, par une voie inductive, des traces de perfections que peut présenter notre monde à une cause, à peine plus parfaite, de ces perfections. Le dieu du christianisme se révèle par lui-même, abstraction faite de tous les êtres de ce monde, lesquels ne sont que des échantillons de sa puissance, créés de rien et arbitrairement. La religion va donc se déployer en toute liberté, le regard fixé sur Dieu seul. Elle sera elle-même autant qu'il est possible, tandis qu'une religion fondée sur la contemplation de la nature et de l'homme demeure toujours mélangée d'anthropomorphisme et de naturalisme.

C'est en ce sens que le Christ dit aux hommes : « Vous vous inquiétez de beaucoup de choses, or une seule est nécessaire »; et encore : « Cherchez pre-

mièrement le royaume de Dieu : tout le reste vous sera donné par surcroît ».

Il semblait que ce fût l'esprit lui-même, qui, sans rien emprunter à la matière, allait se réaliser en ce monde et s'y former un corps surnaturel.

En fait, la pensée chrétienne eut à compter avec les conditions du monde qu'elle voulait conquérir, avec ses institutions, avec ses mœurs, ses croyances, ses traditions. Pour être compris, il faut nécessairement parler la langue des hommes à qui on s'adresse.

C'est sous la forme de la philosophie grecque que le christianisme rencontra la pensée rationnelle et scientifique. En un sens, il trouva dans cette rencontre l'occasion de prendre une conscience plus nette de son esprit propre, de le développer et de le définir. A une doctrine de pure lumière naturelle, où Dieu ne faisait qu'un avec la loi universelle, où le monde était, de lui-même, sensible à l'attrait de l'harmonie et de la justice, le christianisme opposa la foi dans une révélation surnaturelle, le sentiment profond de la misère et de la dépravation de l'homme naturel, l'affirmation d'un Dieu amour et miséricorde, qui se fait homme pour sauver les hommes. Mais, d'autre part, quand les écrivains païens dénoncèrent ces idées comme contraires à la raison, les chrétiens, acceptant le point de vue de leurs adversaires, protestèrent contre cette accusation ; et Eriugène, contre Celse, démontra la rationalité de la foi chrétienne.

Par là se trouvait ouverte la voie qui devait mener à ce qu'on a appelé la scolastique.

Puisque le christianisme aspirait à s'emparer de la vie humaine tout entière, il devait assurer la satisfaction des besoins de l'intelligence aussi bien que de la volonté et du cœur. Mais l'intelligence, c'était alors ce

chef-d'œuvre de clarté, de logique et d'harmonie qui s'appelait la philosophie grecque. Aller de la foi à l'intelligence, c'était donc rejoindre cette philosophie. La vérité ne peut contredire la vérité : c'est le même Dieu, parfait et véridique, qui est l'auteur de la lumière naturelle et de la révélation. Donc, la vraie philosophie et la vraie religion ne sont, au fond, qu'une seule et même chose.

Cette vue de Scot Eriugène, toutefois, était trop sommaire. Les sources, donc la portée, de la philosophie et de la religion ne sont pas les mêmes. Entre la philosophie et la théologie l'accord est certain, mais chacune a son domaine. A la philosophie reviendra la connaissance des choses créées, et de cette portion de la nature de Dieu qui se peut déduire de la considération des choses créées; à la théologie, la connaissance de la nature et de la vie intérieure de la divinité. La raison et la foi se partagent ainsi le domaine de l'être, comme, dans la société, le pape et l'empereur se partagent l'empire. Non à titre égal, toutefois : la raison et la foi forment une hiérarchie féodale et aristotélicienne, où l'inférieur doit l'hommage au supérieur, et où le supérieur garantit la sécurité et les droits de l'inférieur. La philosophie démontre les préambules de la foi. La grâce ne détruit pas, mais réalise dans leur plénitude les puissances de la nature et de la raison.

Ce concordat entre la philosophie et la théologie impliquait une adaptation mutuelle.

De la philosophie grecque on cultiva, de préférence, les parties utilisables pour le développement de la dogmatique chrétienne : telle, l'ontologie, que l'on considéra surtout comme doctrine de théologie naturelle. On chercha dans la logique aristotélicienne, cette mathématique de la démonstration, la théorie de

l'intelligibilité ; et, de ce point de vue, on lui assigna un caractère exclusivement formel qu'elle n'avait pas eu chez Aristote.

D'autre part, on soumit la religion à une méthode d'accommodation. Ce qui, dans l'Évangile, était essentiellement esprit, amour, union des âmes, vie intérieure, irréductible aux mots et aux formules, dut, pour s'ajuster aux conditions scolastiques de l'intelligibilité, se couler dans des définitions rigides, s'ordonner en longues chaînes de syllogismes, se transmuter en un abstrait et définitif système de concepts.

C'est ainsi qu'au Moyen Age le christianisme satisfit aux besoins de l'intelligence, en se revêtant d'une forme empruntée à la philosophie grecqué. Cette combinaison contingente ne pouvait durer éternellement.

Déjà, pendant cette même période, des chrétiens plus ou moins isolés et parfois suspects, appelés mystiques, n'avaient cessé de revendiquer, pour la conscience individuelle, le droit de communiquer avec Dieu directement, par-dessus les intermédiaires philosophiques et même théologiques. A la dialectique ils opposaient la foi et l'amour, à la théorie la pratique. Ils n'entendaient pas, d'ailleurs, concentrer toute la religion dans l'esprit pur et la virtualité nue. Ils professaient qu'il y a pour l'âme deux voies : d'abord la *via purgativa*, où l'homme se purifie des souillures de la vie naturelle ; ensuite la *via illuminativa*, où, du sein de Dieu, participant à sa lumière et à sa puissance, l'âme se réalise et se déploie en une forme nouvelle, création et expression directe de l'esprit lui-même. Les œuvres, enseignait maître Eckhart, ne cessent pas au moment où l'âme atteint la sainteté. C'est, au contraire, avec la sainteté que commence l'activité vraie, à la fois libre et bonne,

l'amour de toutes les créatures et des ennemis mêmes, l'œuvre de paix universelle. Les œuvres ne sont pas le moyen, mais elles sont le rayonnement de la sanctification.

Tandis que dans des effusions parfois vagues, mais vivantes et ardentes, les mystiques maintenaient, en face des formules abstraites et rigides de l'École, le libre esprit du christianisme, la scolastique, par une sorte de travail interne, voyait se dissocier les deux éléments qu'elle avait rapprochés et tenté d'unir harmonieusement. Les catégories établies par la philosophie grecque avaient été destinées par leurs inventeurs à saisir et rendre intelligibles les choses de notre monde. L'idée chrétienne, à moins de se renier, ne pouvait s'y plier définitivement. D'autre part, la philosophie se sentait, dans la scolastique, opprimée elle aussi. On lui imposait de démontrer la personnalité divine et la possibilité de la création, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre de l'âme humaine. Était-il certain que, maîtresse d'elle-même, elle aboutît à ces conclusions ? D'ailleurs, était-il conforme aux conditions de la connaissance philosophique de poser d'abord des dogmes, et de se borner ensuite à les analyser et à les déduire ?

III

LA SCIENCE ET LA RELIGION DEPUIS LA RENAISSANCE.

De la dissolution interne de la scolastique comme des circonstances extérieures, résulta le double mouvement qui caractérise l'époque de la Renaissance.

D'une part, le christianisme mystique, qui plaçait l'essence de la religion dans la vie intérieure, dans la relation directe de l'âme avec Dieu, dans l'expérience personnelle du salut et de la sanctification, se détacha violemment de l'Eglise traditionnelle. Et une circonstance vint donner à ce qu'on appela la Réforme, la précision et la détermination concrète sans laquelle elle fût demeurée peut-être une simple aspiration spirituelle, analogue à celles qui s'étaient manifestées au Moyen Age. Le besoin de vie religieuse personnelle qui en était le fond se combina avec le culte des vieux textes, rétablis dans leur authenticité et leur pureté, que venait d'instaurer l'Humanisme. Comme le catholicisme du Moyen Age avait uni Aristote à la théologie des Pères, ainsi Luther combina Erasme et la conscience mystique. Et, ainsi rajeunie, l'idée chrétienne fournit une carrière nouvelle.

D'autre part, la philosophie rompit le lien qui, chez les scolastiques, l'avait unie à la théologie. S'appuyant, tantôt sur Platon, tantôt sur le véritable Aristote, tantôt sur le stoïcisme ou l'épicurisme, ou sur telle autre doctrine de l'antiquité, elle secoua, avec une égale énergie, le joug de la théologie et le joug de l'Aristote du Moyen Age, et, en changeant de maître, elle s'achemina vers l'indépendance. Un

Nicolas de Cusa, un Bruno, un Campanella annoncent des doctrines nouvelles.

Ce n'est pas tout : la science proprement dite, la science positive de la nature, émerge à cette époque et aspire à se développer en liberté. Elle se manifeste essentiellement par l'ambition de produire, de s'approprier les forces de la nature, de créer. Jadis c'était surtout le diable qui avait la prétention d'intervenir dans le cours des choses créées et gouvernées par Dieu, et de leur faire produire ce qu'elles ne produisaient pas d'elles-mêmes ; aussi les alchimistes, qui cherchaient à faire de l'or, étaient-ils volontiers confondus avec les sorciers. Désormais, l'idée d'une science active et non plus seulement contemplative, la foi en la possibilité de l'empire de l'homme sur la nature, est irrésistible.

Dans son impatience d'arriver au but, Faust, désabusé de la stérile érudition des scolastiques, se donne à la magie. Qu'importent les moyens, pourvu qu'on réussisse à capter les puissances inconnues qui produisent les phénomènes, et à les faire agir selon ses volontés ?

Drum hab' ich mich der Magie ergeben[1].

A la science préludèrent ainsi, au XVIe siècle, les sciences occultes. Elles s'alliaient d'ailleurs, dans les esprits de ce temps, à un panthéisme naturaliste, qui appelait une explication purement naturelle des choses et l'emploi de la méthode expérimentale.



A cette période de confusion et de fermentation succéda, avec Bacon et Descartes, un âge nouveau, âge

1. GŒTHE, *Faust* : C'est pourquoi je me suis adonné à la magie.

de discipline, d'ordre et d'équilibre. Le rationalisme cartésien est l'expression la plus précise et la plus complète de l'esprit qui prévalut alors.

D'une part, la science expérimentale de la nature déjà nettement conçue par Léonard de Vinci, était. avec Galilée, définitivement fondée. Vers 1604, par la découverte des lois du pendule, Galilée avait prouvé qu'il était possible d'expliquer les phénomènes de la nature en les reliant les uns aux autres, sans faire intervenir aucune force existant en dehors d'eux. La notion de loi naturelle était, dès lors, constituée. Or cette science, qui ne faisait appel qu'aux mathématiques et à l'expérience, ayant été, notamment par Gassendi, rattachée à l'antique atomisme épicurien, fut considérée par de nombreux esprits comme incompatible avec le surnaturalisme chrétien. De hardis raisonneurs, frivoles ou sérieux, les libertins, se servirent de la science pour soutenir le naturalisme et l'athéisme.

D'autre part, la foi religieuse, retrempée par ses épreuves mêmes, se manifestait avec une vigueur nouvelle, soit chez les protestants, soit chez les catholiques. D'un côté comme de l'autre, elle ne pouvait plus être une simple habitude d'esprit, liée à des traditions et à des pratiques séculaires. Elle était une conviction intime, pour laquelle on lutte et on souffre.

Quel serait, dans le for intérieur des consciences, le rapport de ces deux puissances, science et religion, qui se réclamaient de principes en apparence contraires ? Cette question fut résolue par Descartes d'une manière qui, pendant longtemps, parut satisfaire aux exigences de l'esprit moderne.

Descartes pose en principe l'indépendance mutuelle de la religion et de la science. La science a son domaine : la nature; son objet : l'appropriation des

forces naturelles ; ses instruments : les mathématiques et l'expérience. La religion concerne les destinées supra-terrestres de l'âme, et repose sur un certain nombre de croyances, d'ailleurs très simples et sans rapport avec les subtilités de la théologie scolastique. Science et religion ne peuvent se gêner ni se dominer l'une l'autre, parce que, dans leur développement normal et légitime, elles ne se rencontrent pas. Le temps ne doit plus revenir où, comme au Moyen Age, la théologie imposait à la philosophie les conclusions que celle-ci devait démontrer et les principes d'où elle devait partir. Science et religion sont, l'une et l'autre, autonomes.

Mais il ne s'ensuit pas que l'esprit humain n'ait qu'à les accepter comme deux ordres de vérités étrangers l'un à l'autre. Un esprit philosophique ne peut s'en tenir au dualisme pur et simple. Le cartésianisme est précisément la philosophie de la connexion, ou liaison établie entre choses diverses, irréductibles entre elles au point de vue de la logique. Dans le principe qu'il adopte : *Cogito ergo sum*, Descartes entend poser un genre de liaison inconnu à la dialectique de l'Ecole. *Cogito ergo sum* n'est pas la conclusion d'un syllogisme : au contraire, cette proposition est elle-même la condition et la preuve du syllogisme dont on prétendrait la faire sortir. Étant donné, dans cette proposition, la copule *ergo*, on peut traduire la nécessité qu'elle exprime par une proposition universelle, telle que : *quidquid cogitat, est*, laquelle rendra possible la construction d'un syllogisme aboutissant à *Cogito ergo sum*. La connaissance première et véritablement féconde est celle d'une connexion entre deux termes donnés comme étrangers l'un à l'autre.

Comment découvrir une telle connexion? L'expé-

rience, remarqua Descartes, nous offre précisément des connaissances de ce genre. Or, des connexions expérimentales, tout d'abord contingentes, l'esprit, interprétant l'expérience des sens à l'aide d'une sorte d'expérience supra-sensible, que Descartes appelle intuition, dégage des connaissances nécessaires et universelles. Il y a en nous-même un principe et un fondement de connexion nécessaire, et ce principe n'est autre que ce qu'on appelle la raison. Le rationalisme, un rationalisme qui attribuait à la raison une certaine faculté de liaison, un contenu, des lois et une puissance propres : tel fut le point de vue que représenta Descartes.

Il conçut en ce sens les rapports de la religion et de la science.

Comme il avait trouvé dans la raison le fondement d'un jugement reliant *sum* à *cogito*, ainsi, dans cette même raison Descartes pensa trouver la relation de l'homme à Dieu et de Dieu au monde, d'où résultait l'accord radical de la science, de la nature et des croyances religieuses. Ce résultat est obtenu, chez Descartes, par une analyse du contenu de la raison, et par des déductions, non plus syllogistiques et purement formelles, mais mathématiques et constructives, partant de ce contenu même.

Il est clair, d'ailleurs, qu'il ne s'agit ici que des principes fondamentaux de la religion : Dieu, son infinité, sa perfection; et notre dépendance à son égard. Pour ce qui est des religions positives, la philosophie n'a nulle compétence pour en discourir. Quand on songe à toutes les sectes, hérésies, disputes et calomnies auxquelles a donné lieu la théologie scolastique, on ne peut qu'en souhaiter la complète disparition. En fait, les simples et les ignorants gagnent le ciel aussi bien que les savants : leurs croyances

naïves sont plus sûres que la théologie des théologiens.

Telle fut la doctrine cartésienne. Au sein de la raison même se trouvent, selon cette doctrine, et les germes dont procèdent respectivement la religion et la science, et le lien spécial qui assure, avec leur compatibilité, leur indépendance mutuelle. Ce rationalisme original, qu'on peut appeler le rationalisme moderne, domina la pensée philosophique aux XVIIe et XVIIIe siècles.

Chez une catégorie de philosophes, ce rationalisme est plutôt dogmatique. Confiant dans ses forces, il cherche à constituer, parallèlement à la science de la nature, une science des choses divines qui ne le cède en rien, quant à l'évidence et à la certitude, aux sciences physiques et mathématiques.

Chez Spinoza, la raison établit l'existence de la substance infiniment infinie, qui est Dieu ; et, de l'essence de cette substance, elle déduit le principe des lois universelles de la nature. Par là se trouve justifié l'effort de la science pour réduire en lois la multitude, en apparence désordonnée, des choses particulières. D'autre part, trouvant devant elle des textes réputés sacrés, tels que la Bible judéo-chrétienne, la raison pose en principe que l'Écriture doit être expliquée par la seule Écriture, tant qu'il ne s'agit que de déterminer le sens historique des doctrines et l'intention des prophètes ; mais que, cette œuvre d'exégèse une fois accomplie, il lui appartient à elle-même de décider si nous devons donner à ces doctrines notre assentiment.

Leibnitz, approfondissant la distinction des vérités de raisonnement et des vérités de fait, qui sont la double assise de la science, en découvre le principe commun dans un possible infini qui enveloppe et

l'existence nécessaire et l'existence actuelle, et qui n'est autre que ce que nous appelons Dieu. Selon lui, tandis que les sciences étudient les rapports des choses considérées, selon les apparences sensibles, comme extérieures les unes aux autres, la religion s'efforce de saisir, dans sa réalité vivante, cette harmonie intérieure et universelle, cette pénétration mutuelle des êtres, cette aspiration de chacun au bien et à la joie de tous, qui est le secret ressort de leur vie et de leurs efforts en tout sens ; et, par là même, elle rend les hommes capables de participer, de contribuer à la gloire de Dieu, comme à la fin et au principe véritables de tout ce qui existe ou aspire à l'existence.

Subtil et métaphysique chez un Spinoza, un Malebranche, un Leibnitz, le rationalisme dogmatique et objectif se simplifie de plus en plus avec Locke et les déistes, qui s'adressent aux gens du monde et à la société. Pour les déistes, la raison n'est pas seulement le contraire de la tradition et de l'autorité : elle exclut toute croyance à des choses qui dépasseraient, soit nos idées claires, soit la nature dont nous faisons partie. Dès lors, la raison proscrit systématiquement tout mystère, tout dogme transmis par les religions positives. Elle ne laisse subsister que la religion dite naturelle ou philosophique, dont elle pense trouver l'expression adéquate dans la double affirmation de l'existence de Dieu comme architecte du monde, et de l'immortalité de l'âme comme condition de l'accomplissement de la justice. En professant ces doctrines, le déisme se considère comme placé exactement sur le même terrain que les sciences de la nature. Entièrement analogues, à ses yeux, sont les vérités physiques et les vérités morales. Nulle action, d'ailleurs, n'est attribuée à la cause première, qui puisse contrarier

les lois mécaniques proclamées par la science. Le rationalisme déiste rejette le miracle et la providence spéciale.

Le propre de ce rationalisme fut de dépouiller de plus en plus la religion de tous ses éléments caractéristiques, pour la réduire à un petit nombre de formules très sèches, très abstraites, plus aptes à fournir de matière au raisonnement qu'à satisfaire les aspirations de l'âme humaine. Et, d'autre part, ces démonstrations soi-disant rationnelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme étaient loin, aux yeux d'une critique non prévenue, de posséder l'évidence scientifique qu'elles affectaient.

Il n'est donc pas surprenant que le rationalisme moderne se soit mis en quête, pour définir les rapports de la religion et de la science, d'un point de vue autre que le point de vue objectif ou dogmatique.

Déjà Pascal cherche dans les conditions de la connaissance humaine, de la vie, de l'action, c'est-à-dire dans les propriétés du sujet conscient et non de l'être pris en soi, les éléments de ses démonstrations. Il distingue, de la raison, au sens étroit du mot, le cœur, raison encore, c'est-à-dire ordre et liaison, mais raison infiniment plus subtile, dont les principes, que l'on discerne à peine, passent la portée de l'esprit géométrique. Cette raison supérieure a pour objet, non plus les abstractions logiques, mais les réalités. Effectuer jusqu'au bout les démonstrations qu'elle exige est une tâche au-dessus de nos forces. Heureusement, cette raison concrète s'exprime en nous par une vue directe de la vérité, une intuition dont est doué notre cœur, notre instinct, notre nature. Dédaigner les intuitions du cœur pour borner son adhésion aux raisonnements

de l'esprit géométrique, est contradictoire ; car, en réalité, c'est déjà le cœur ou l'instinct qui nous donne les notions d'espace, de temps, de mouvement, de nombre, fondements de nos sciences. Il faut à la raison le cœur, pour y appuyer ses raisonnements. Or, comme il sent qu'il y a dans l'espace trois dimensions, ainsi le cœur, s'il n'est pas faussé, sent qu'il y a un Dieu.

La méthode dite critique, qui part de l'analyse de nos moyens de connaître, et qui, par l'origine de nos idées, juge de leur portée et de leur valeur, déjà pratiquée par Pascal, fut nettement définie par Locke. Ce philosophe met en relief une distinction sur laquelle déjà avait insisté Descartes : celle de la connaissance proprement dite et de l'assentiment ou croyance. Il y a connaissance proprement dite là où l'on possède des preuves incontestables de la vérité de ce qu'on soutient. Si les preuves dont on dispose ne sont pas telles, notre adhésion n'est qu'assentiment. Or il importe de remarquer que, tandis que la science cherche et acquiert quelques connaissances véritables, la vie pratique repose, à peu près entièrement, sur de simples croyances. La force de la coutume, l'obscurité des questions, la nécessité, pour agir, de se déterminer sans retard, font, du simple assentiment, de la croyance, et non de la connaissance, le principe habituel de nos jugements. Non que nous jugions sans raisons : nous nous réglons sur la probabilité, en particulier sur les témoignages dignes de foi. Dès lors, comment écarter les croyances religieuses, sous prétexte qu'elles ne sont que des croyances ? Elles sont d'autant plus légitimes qu'elles ont pour garant la véracité de Dieu même. Si l'on prend soin de ne retenir que ce qui est véritablement révélation divine, et de s'assurer qu'on en possède le véritable sens, la foi religieuse est un

principe d'affirmation aussi sûr que la connaissance proprement dite.

Cette fine et libre philosophie d'homme du monde fut l'origine du savant et profond système de Kant. Dans la constitution même et dans le fonctionnement de la raison, Kant trouve toutes les conditions fondamentales, et de la science, et de la religion. La raison construit la science. Elle ne la forme pas, chose impossible, avec les seuls éléments que lui fournit l'expérience : c'est d'elle-même que jaillissent les notions d'espace et de temps, de permanence, de causalité, sans lesquelles la science serait impossible. Mais pourquoi la raison, qui domine le monde donné, ne se proposerait-elle pas, non seulement de connaître, mais de modifier ce monde, et d'en faire, de plus en plus, l'expression de sa propre nature, de son propre vouloir? La raison ne pourrait-elle se poser, non seulement comme théorique et contemplative, mais encore comme active, pratique et créatrice ? Et ne pourrait-elle exercer son action, non seulement sur la volonté humaine, mais encore sur le monde extérieur et matériel, avec lequel cette volonté est en rapport? Sans doute une telle possibilité ne peut être qu'un objet de croyance, et non de science ; mais c'est là une croyance que la raison, intégralement consultée, justifie, commande et détermine. La raison est ce qu'il y a de plus relevé : si nous pouvons travailler à procurer son règne, nous le devons. Et si certaines idées sont, pour nous, de par notre constitution, des auxiliaires pratiquement nécessaires pour l'accomplissement de cette tâche, nous devons adhérer à ces idées. Or telles sont les idées de liberté, de Dieu et d'immortalité, entendues en un sens, non plus théorique, mais pratique et moral. La religion est la croyance pratique que l'œuvre de la raison est réa-

lisable, croyance indispensable pour que nous nous donnions, du fond de l'âme, à cette œuvre, qui suppose de notre part des efforts et des sacrifices. Nous embrasserons donc les croyances morales et religieuses. C'est ainsi que la même raison, tour à tour théorique et pratique selon qu'elle vise, soit à connaître les choses, soit à régler l'action, fonde, chez Kant, et la science, et la morale, d'où découle la religion, assurant à chacune d'elles l'indépendance dans son domaine, les reliant cependant l'une à l'autre, par leur rapport respectif à un principe commun.

Cette liaison est encore fortifiée et rendue plus claire chez les successeurs idéalistes de Kant. Fichte essaie d'établir que le monde réel offert à l'observation de la science est déjà, naturellement, imprégné de moralité et de rationalité, qu'il n'est, au fond, que l'esprit lui-même, se transformant, par un acte d'intelligence inconsciente, en objet et en image, afin de parvenir, par la réflexion sur cette image, à la conscience de soi. Dès lors, la raison, la justice, l'humanité ne sont plus, dans le monde, des étrangères, cherchant, par des artifices, à se faire une place et à se substituer à la nature. La volonté libre et bonne a, par elle-même, des suites matérielles. La conscience morale, ce rayon de l'infini, est le principe de la vie même que nous vivons en ce monde. La religion, qui nous rend participants de la causalité de la raison, est, à la science, qui en constate les œuvres, ce que les vapeurs du ciel sont aux eaux qui fécondent la terre.

Pour Hegel, science et religion ne sont autre chose que des « moments » nécessaires et logiquement successifs du développement de l'esprit. La science est la connaissance des choses en tant qu'extérieures les unes aux autres, c'est-à-dire en tant que dépour-

vues de conscience et de liberté. Cet état n'est qu'un stade, que doit traverser l'Idée pour devenir personnelle et travailler à la réalisation de l'esprit. Sous sa forme la plus complexe, qui est l'organisme humain, l'être extérieur et matériel devient capable d'un développement spécial, que l'on appelle l'Histoire. Or, à la faveur de ce conflit des intérêts et des volontés, de cette lutte contre la souffrance et le mal de cette riche invention de moyens, de cette expérimentation continuelle, de cette création et accumulation de forces morales, qui caractérisent l'Histoire, des puissances nouvelles s'éveillent et se développent dans l'homme, c'est-à-dire dans le monde : la conscience et la liberté. Dès lors, ce qui n'était que matière se spiritualise ; la forme, sans jamais se briser ou s'évanouir, devient la réalisation, de plus en plus libre et pleine, de l'esprit. L'individualité, la famille, la société, l'Etat sont les moments successifs de ce développement. Et l'œuvre de l'esprit vivant s'accomplit, autant qu'il est possible, dans l'art, dans la religion révélée, dans la philosophie, cette dernière étant, en quelque sorte, la religion en soi, laquelle se dégage des symboles dont l'art et les religions l'enveloppaient

La philosophie de Hegel consiste, en dernière analyse, à voir Dieu se faire et prendre conscience de lui-même, dans le monde et par le monde, et à devenir nous-même le support et la réalité de cette conscience suprême. La science, en soi, n'a rien de religieux, elle demeure étrangère à la religion. Mais pour le philosophe, qui suit l'évolution interne et nécessaire de l'Idée, la science n'est qu'un moment dans le progrès de l'être : elle s'oriente, à son insu, vers un degré plus élevé de connaissance, de conscience ; et, en suivant la direction même qu'elle indique, la pensée aboutit logiquement à la religion et à la

philosophie. Toute foi veut devenir intelligence. Ce qui, dans la science, n'est que croyance aveugle à une matière donnée, dans l'art, la religion et la philosophie devient expression, sentiment, connaissance du principe des choses.

Ainsi s'est développé, soit dans le sens objectif, soit dans le sens subjectif, le rationalisme cartésien. Un troisième développement de ce rationalisme est ce qu'on a appelé la philosophie des lumières. Très diverse dans ses manifestations, cette philosophie, qui fleurit au XVIIIe siècle, eut ce caractère général de considérer l'intelligence pure, séparée du sentiment, la connaissance claire et distincte, la science, comme devant suffire à assurer le perfectionnement et le bonheur de l'humanité. En France, avec la Mettrie, les Encyclopédistes, Helvétius, d'Holbach, elle unit Bacon à Descartes, et fut une sorte de rationalisme empirique ou même matérialiste, foncièrement hostile aux croyances religieuses. Elle exalta avec enthousiasme le progrès des sciences, et propagea une sorte de foi religieuse au progrès moral et politique, considéré comme la conséquence naturelle et nécessaire du progrès scientifique et intellectuel. La plus belle expression de cette confiance généreuse dans l'efficacité pratique des lumières est le célèbre ouvrage de Condorcet intitulé : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*



En opposition aux diverses formes du rationalisme se produisit, dès la seconde moitié du XVIIe siècle, surtout en Angleterre, une philosophie morale qui faisait, de l'élément irrationnel de la nature humaine,

du sentiment, de l'instinct, le fait primitif et fondamental. C'est ainsi que Shaftesbury, opposant à la philosophie de la réflexion le sens hellénique de la nature et de l'harmonie, place dans un sentiment esthétique immédiat et instinctif le critérium du bien moral. Butler donne ce rôle à la conscience, Hutcheson au sens moral. La métaphysique sceptique de Hume aboutit à un acte de confiance dans la nature, mère de la coutume; et sa morale s'appuie sur la sympathie naturelle de l'homme pour l'homme. La sympathie est encore le principe de l'économiste Adam Smith. Et l'école écossaise, se proposant de rétablir, en tout domaine, le rôle et la valeur de l'intuition ou expérience immédiate, par opposition à la dialectique, glorifie le sens commun dans ses données irréductibles, soit théoriques, soit pratiques.

C'est évidemment à cette nouvelle renaissance du naturalisme antique, où l'instinct était mis au-dessus de la réflexion, que se rattache la révolution morale dont Rousseau fut le promoteur par excellence. L'enthousiasme qui accueillit son discours de 1750 montre à quel point les idées qu'il y soutient étaient dans l'air. De sa vie intérieure, de son caractère, de son génie plus encore que de ses lectures ou de ses méditations philosophiques, Rousseau recueillit cet enseignement, clair pour lui comme une vérité expérimentée, que le sentiment est, en soi, un principe indépendant et absolu, qu'il ne relève nullement de la connaissance intellectuelle, mais qu'au contraire il la domine, en sorte que nos idées ne sont, le plus souvent, que des constructions logiques, des romans, inventés après coup pour expliquer et justifier nos sentiments. Placé à ce point de vue, Rousseau jugea que ce qu'on appelait le progrès et la civilisation n'était, en réalité, que corruption et erreur, car le

principe de cette civilisation était, à l'inverse de l'ordre naturel, la suprématie de l'esprit sur le sentiment, de l'artificiel sur le spontané, de la science sur les mœurs. Guidée, à l'origine, par la nature, par l'instinct, principe de vie, l'humanité avait péché, en mangeant le fruit de l'arbre de la science, de l'intelligence orgueilleuse qui se croit souveraine. Désormais elle était vouée à la mort, si elle ne se se convertissait et ne rentrait dans la voie de la nature. Rétablir en toutes choses la primauté du sentiment, de l'intuition, de la perception immédiate, et régler sur ce principe l'usage de l'intelligence, là était le salut, là résidait le moyen de réaliser un ordre de choses autant supérieur à l'Eden primitif qu'un être intelligent et un homme est au-dessus d'un animal stupide et borné.

Les idées de Rousseau sur la religion sont l'application de ces principes.

Peu importe qu'il maintienne à peu près les mêmes dogmes que les déistes, et que, vue du dehors, sa religion naturelle ne diffère guère de celle des philosophes. Ce qui est nouveau et capital, c'est la source qu'il assigne à ces idées, la manière dont il y croit et dont il les professe. Ce ne sont plus pour lui des doctrines qui se démontrent par le raisonnement : ce sont les effusions spontanées de son âme individuelle. Je ne veux pas, dit le vicaire savoyard, exposant sa profession de foi, argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre ; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant tout mon discours, c'est tout ce que je vous demande. On nous dit que la conscience est l'ouvrage des préjugés ; cependant je sais par mon expérience qu'elle s'obstine à suivre l'ordre de la nature contre toutes les lois des hommes.

Ainsi la religion procède du cœur, du sentiment, de la conscience, de la nature, comme d'une source première et indépendante. Elle a pour objet la satisfaction des besoins du cœur, l'affranchissement, le gouvernement, l'ennoblissement de notre vie morale : tout ce qui est en dehors de ce principe et de cette fin est, non seulement superflu, mais nuisible.

Avoir soutenu ces idées avec clarté et avec décision, en marquant avec force leur opposition aux idées reçues, était déjà une œuvre d'importance. Ce qui fit de cette œuvre une révolution, ce fut l'enthousiasme qui l'anima, et dont le langage de Rousseau fut l'expression. Ses écrits étaient sa doctrine réalisée : c'était la nature, avec son élan irrésistible; c'était la spontanéité, la vie, la passion, la foi, l'action, faisant irruption dans une littérature où trônait l'esprit, et refoulant ou pliant à ses fins la logique, les idées, les faits, les raisonnements, tous les instruments de la culture intellectuelle.

De cette conception de la religion résultaient deux conséquences notables.

Ramenée au sentiment, comme à un principe radicalement distinct de la connaissance, absolu et primitif, la religion n'avait plus rien à démêler avec la science. Science et religion parlaient des langues entièrement différentes : elles pouvaient donc se développer indéfiniment sans risquer de se rencontrer jamais.

En second lieu, le sentiment devait se comporter tout autrement que la raison envers les religions positives. La raison tendait à dessécher la religion, à la dépouiller des parties qui ne trouvent d'appui que dans l'imagination et le sentiment, pour la réduire à ce petit nombre d'idées qui peuvent être méthodiquement inférées des résultats les plus certains de

la recherche scientifique et philosophique. De là le déisme, ce maigre substitut des religions, à l'usage des philosophes rationalistes.

Mais le sentiment a d'autres besoins, d'autres ressources, et d'autres témérités. Puisqu'il est primitif, comme la raison, et plus qu'elle peut-être, pourquoi bornerait-il ses expressions aux formules approuvées par la science ? De sa nature le cœur est créateur : la vie qui déborde en lui s'épanche en images, en associations d'idées, en mythes et en poèmes. Mis au cœur de la religion et déclaré autonome, le sentiment ne pourra s'en tenir à ce legs du déisme rationnel où Rousseau avait cru reconnaître son expression authentique. Le génie ne peut se contenter de redire des phrases toutes faites. L'inorganique, dans le vivant, ou s'élimine, ou se transforme, de manière à devenir vivant lui-même. Et ainsi, non seulement le sentiment, tel que le conçoit Rousseau, remplacera par des productions vivantes les formules figées des philosophes; mais il est clair, dès son avènement, qu'il ne conservera pas, à l'égard des formes et symboles traditionnels, autrement riches que les concepts philosophiques, l'hostilité systématique où avaient abouti les rationalistes. Ces formes parlent au cœur et à l'imagination, où, d'ailleurs, elles ont leur origine Comment le cœur les rejetterait-il sans en essayer l'efficacité? Je vous avoue, dit le vicaire savoyard, que la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur, et auquel j'aurais même regret de trouver quelque bonne réponse. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe : qu'ils sont petits, près de celui-là. Vous m'opposerez Socrate, sa science et son esprit. Quelle distance de lui au fils de Marie! Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu.

L'œuvre de Rousseau, non plus en religion qu'en politique ou en morale ou en éducation, ne peut être un point d'arrivée : c'est un point de départ. Des idées qui l'inspirent va sortir la restauration religieuse.

Le témoin et le héraut par excellence de cette restauration est l'auteur du *Génie du Christianisme.* Appuyé sur le principe de Rousseau : la souveraineté du sentiment, Chateaubriand réintègre dans la vie individuelle et sociale, non plus seulement les vagues abstractions de la religion dite naturelle, mais les dogmes, les rites, les traditions du catholicisme, dans leur forme précise et concrète. Loin qu'il voie dans ces particularités des surcharges frivoles, sous prétexte qu'elles ne se peuvent déduire des principes de la raison pure, c'est tout le détail des manifestations extérieures, aussi bien que le contenu moral de la religion, qui devient, chez lui, la preuve de son origine divine, parce que tout ce détail frappe l'imagination et le cœur, charme, émeut, console, apaise, fortifie, exalte la conscience humaine. Aujourd'hui, dit-il, la route à suivre est d'aller de l'effet à la cause, et de prouver, non plus que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent. La poésie des cloches est un argument plus fort qu'un syllogisme, parce qu'elle est sentie et vécue, tandis qu'un syllogisme nous laisse indifférents.

Mais, dira-t-on, toutes ces croyances, toutes ces coutumes dont on expose avec éloquence les effets charmants ou bienfaisants, se rapportent-elles, au moins, à des objets vrais et existants, ou ne sont-elles que la vaine satisfaction de nos désirs et de nos rêves? Il est clair que pour l'auteur du *Génie du Christianisme* cette question est sans intérêt. Son exposition

fait aimer le christianisme pour la beauté de son culte, pour le génie de ses orateurs, pour les vertus de ses apôtres et de ses disciples : que faut-il de plus? L'amour n'est-il pas lui-même une réalité, la plus profonde et la plus vraie peut-être de toutes les réalités? Pourquoi la vérité qui consiste à être en accord avec les conditions de l'amour, de la vie, de l'être, serait-elle moins vraie que celle qui prend sa mesure dans les abstractions de l'entendement?

Ces idées, plus ou moins clairement conçues et exprimées, dirigèrent le mouvement qu'on a appelé romantisme. Le sentiment y est l'unique règle : la vie, la conscience de vivre et de sentir est la fin que se propose l'homme supérieur. Celui-ci fuit les abstractions, qui n'intéressent que la raison toute nue. Il se donne à la poésie, à la passion, à l'enthousiasme, qui font vibrer l'âme. Il aime la souffrance et les pleurs, qui exaltent merveilleusement la conscience de soi. Il s'intéresse à toutes les expressions de la vie que peuvent offrir les littératures des différents peuples, l'histoire des différents temps. Il veut ressusciter, revivre lui-même les modes de penser et de sentir des époques disparues. Il a une prédilection pour la religion, qui agrandit son âme en y suscitant et nourrissant le tourment de l'infini; et, s'il suit la pente de son imagination, il se porte avec une sympathie particulière vers les institutions concrètes et positives des religions révélées.

Risque-t-il, en s'abandonnant ainsi au sentiment, de se mettre en opposition avec la science? Le pur romantique ignore ce problème. Le savant analyse et déduit; mais lui vit, croit et aime. Comment la science pourrait-elle lui ôter son moi?

Cette conception des choses s'est manifestée dans le tour qu'ont pris, notamment en France, les études

scolaires et la philosophie. Sous les noms respectifs de sciences et d'humanités, la culture du goût, du sentiment, de l'âme, d'une part, et la connaissance des mathématiques et des lois de la nature, d'autre part, se sont séparées et isolées l'une de l'autre. Non seulement les lettres se suffisaient, mais elles s'attribuaient volontiers la prééminence, d'autant que l'homme, le cœur, la vie étaient jugés supérieurs à la nature et à son mécanisme.

Et la philosophie, de son côté, si étroitement unie aux sciences chez un Platon, un Descartes, un Leibnitz, se faisait, dans l'enseignement, exclusivement littéraire et volontiers sentimentale, admettant, avec Chateaubriand, que la valeur des doctrines se mesure à leurs conséquences, au caractère salutaire ou nuisible de leur influence. Généralement réservée en matière religieuse, en tant qu'elle se flattait de maintenir le point de vue classique de la raison, elle était, en fait, orientée dans le sens de la religion, trahissant ainsi le fonds de sentimentalisme romantique qui se cachait sous son rationalisme prudent.

Cette révolution considérable, devenue toute-puissante après Rousseau, mais née, avant lui, d'un réveil du sens hellénique de la nature, en opposition à l'idéologie abstraite, ne fut pas propre à la France : elle se produisit, avec des caractères divers, dans tous les pays d'Europe. Elle apparaît particulièrement originale et féconde dans le romantisme allemand, dont la devise fut, peut-on dire, le mot de Novalis : *Die Poesie ist das ächt absolüt Reelle :* La poésie est le réel véritable.

Dès le commencement de XIX[e] siècle, le principe romantique était placé au cœur même de la religion par le grand théologien Schleiermacher. Ni l'intelli-

gence, ni la volonté, selon Schleiermacher, ne nous introduisent dans le domaine religieux. La religion n'est ni une connaissance, ni un précepte : c'est une vie, c'est une expérience ; et cette vie a sa source dans la partie la plus profonde de notre être : le sentiment. On ne peut aller de la connaissance de la religion à la religion. Celle-ci est un fait primitif.

L'homme qui éprouve l'émotion religieuse tend, d'ailleurs, à s'expliquer, par son intelligence, la nature et la raison de son état d'âme ; et il trouve que son sentiment est, au fond, celui de la dépendance absolue de la créature à l'égard de la cause infinie de l'univers. Le développement, le rayonnement spontané de ce sentiment : telle est la vie religieuse. Elle a pour effet d'exalter l'individualité, ce que ne sauraient faire ni la science ni la morale. Elle tend à s'exprimer, non par des idées adéquates, ce qui est impossible, mais par des symboles, qui puissent la représenter à la conscience et qui en rendent les émotions communicables. Ce qu'on appelle dogme n'est autre chose qu'une représentation intellectuelle de l'objet ou de la cause de ces émotions. Tantôt le cœur, fécondant l'intelligence, crée immédiatement des symboles par la puissance du génie ; tantôt il se sert des symboles que lui offrent les religions existantes. Mais ces symboles mêmes il ne les reçoit pas passivement, il y infuse la vie : il leur conserve, par là, un caractère religieux. Les traditions, les dogmes n'ont de sens, n'ont de valeur que s'ils sont constamment revivifiés par le sentiment des individus.

Nul obstacle ne peut d'ailleurs être opposé par la science à la création ou à l'adoption de tel ou tel symbole religieux. La science, elle aussi, n'est qu'une méthode de représentation symbolique. Elle exprime

par des signes l'effort de l'esprit pour comprendre les choses, c'est-à-dire pour percevoir l'identité de l'être et de la pensée, idéal pour nous irréalisable.

En somme, chez Schleiermacher, l'être prime le connaître. La vérité ne fait qu'un avec la vie ; l'exaltation de la vie supérieure, de la vie de l'âme et du sentiment est la vérité la plus haute. Tout ce qui est formule, dogme, lettre, chose, matière, n'a de valeur que comme symbole de cette vérité supra-intellectuelle.

Plus métaphysique en Allemagne, plus littéraire en France, la conception de la religion qui répond au romantisme devint prépondérante dans le cours du XIXe siècle. La religion reposait alors essentiellement, non sur l'intelligence, mais sur le cœur ; elle avait ses principes, ses arguments, ses œuvres, qui s'imposaient à la raison au nom d'une autorité transcendante. Sans doute, il ne manquait pas d'apologistes de la religion qui reprenaient les armes rouillées des grands rationalistes du XVIIe siècle, ou qui s'essayaient à en forger de nouvelles, pour affronter, eux aussi, au nom de la raison, les adversaires qui se réclamaient d'elle. Mais la vie était du côté de ceux qui, sans souci de la science et de la raison indépendantes, sans préoccupation d'alliance avec la philosophie et avec les puissances temporelles, déployaient la vérité religieuse dans toute son originalité et toute son ampleur. Ce qui florissait, c'était la religion libre, appuyée sur ses autorités propres : le cœur, la foi, la tradition, et travaillant au développement et à l'exaltation des forces spirituelles.

De son côté, la science s'était habituée à ignorer la religion. De plus en plus nettement elle se considérait comme reposant sur l'expérience objective

toute seule et, comme n'ayant d'autre objet que de découvrir les connexions immanentes des phénomènes. Que lui importaient des doctrines fondées sur un autre principe et visant à des fins toutes différentes? Les deux points de vue pouvaient coexister dans l'esprit d'un même individu ; ils ne se mêlaien point. En entrant dans son laboratoire, le savant laissait à la porte ses convictions religieuses, pour les reprendre à la sortie.

En résumé, le rapport de la religion à la science qui s'était établi dans le cours du XIXe siècle était un dualisme radical. Science et religion n'étaient plus deux expressions, analogues malgré leur valeur inégale, d'un même objet, la raison divine, comme autrefois dans la philosophie grecque ; ce n'étaient plus deux vérités données dont on pouvait démontrer l'accord, comme chez les scolastiques ; science et religion n'avaient plus, comme chez les rationalistes modernes, un garant commun, la raison : absolues chacune à sa manière, elles étaient de tout point distinctes, comme étaient distinctes, selon la psychologie régnante, les deux facultés de l'âme, intelligence et sentiment, auxquelles, respectivement, elles se rapportaient. Grâce à cette indépendance mutuelle, elles pouvaient se trouver ensemble dans une même conscience : elles y subsistaient à côté l'une de l'autre comme deux atomes matériels impénétrables sont juxtaposés dans l'espace. Elles s'entendaient, explicitement ou tacitement, pour s'abstenir de scruter les principes l'une de l'autre. Respect mutuel des positions acquises, et, par là même, pour chacun, sécurité et liberté : telle était la devise de l'époque.

PREMIÈRE PARTIE

LA TENDANCE NATURALISTE

CHAPITRE I

Auguste Comte et la religion de l'Humanité.

La confrontation désormais inévitable.

I. La Doctrine d'Auguste Comte sur la Science et la Religion. — La généralisation de l'idée de science et l'organisation des sciences : Science et Philosophie. — Philosophie et Religion : la religion de l'Humanité.

II. L'Interprétation de la Doctrine. — Sociologie et religion : ce que celle-ci ajoute à celle-là. — Le rapport logique de la philosophie et de la religion dans Comte : la seconde contredit-elle la première?

III. Valeur de la Doctrine. — La Science gênée par la Religion, la Religion gênée par la Science. — L'Humanité, concept ambigu. — L'homme, comme aspirant à se dépasser : cela même est la religion. — La contradiction interne du positivisme.

Rien de plus clair, rien de plus commode pour ranger ses idées dans sa tête et pour conduire une discussion abstraite, que des définitions précises et des signes de démarcation inviolables. Enfermées respectivement dans le cœur et dans l'intelligence, comme dans deux compartiments séparés par une cloison étanche, la science et la religion n'avaient chance

d'entrer en conflit. Il suffisait que chacune d'elles reconnût à l'autre la liberté qu'elle revendiquait et dont elle jouissait pour elle-même. Ainsi se résolvait le problème du rapport de la science et de la religion, très facilement, dans le monde des concepts. Il en fut autrement dans le monde réel.

En fait, ni la science, ni la religion, n'entendait, si large qu'on fît son domaine, y limiter sa compétence et son action. Le postulat de la maxime alors en honneur : Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, au sens qu'on lui attribuait, c'était, non seulement que, dans l'homme, les facultés religieuses n'ont rien de commun avec les facultés scientifiques, mais que, dans les choses mêmes, il y a deux mondes, esprit et matière, domaine spirituel et domaine temporel, lesquels n'interfèrent nulle part. Or, cette hypothèse peut être un compromis commode : ce n'est pas la réalité donnée, c'est à peu près le contraire de cette réalité. Où trouvons-nous, dans l'homme, la ligne de séparation du cœur et de l'intelligence ; dans la nature, la démarcation entre les corps et les esprits ? C'est pourquoi la religion, d'autant plus avide d'expansion qu'elle était déclarée indépendante, se trouva à l'étroit dans le sanctuaire de la conscience, et s'efforça de conquérir le monde visible. Et, d'autre part, la science, forte de ses succès, chaque jour plus éclatants, et de la conscience, de plus en plus distincte, de son objet et de sa méthode, proclama que le monde entier des réalités, dans toutes ses parties, était désormais ouvert à son investigation, pourvu qu'elle procédât par ordre, en allant, selon le précepte de Descartes, du simple au composé, du facile au difficile, de ce qui nous est immédiatement connaissable à ce que nous ne pouvons atteindre que médiatement.

Dès lors, le conflit, si adroitement écarté dans la théorie, était inévitable dans la pratique. Si la religion prétend régner sur les corps comme sur les esprits, et la science sur les esprits comme sur les corps, elles se rencontreront nécessairement, et la question s'impose de savoir comment se dénouera le différend.

Beaucoup, sans doute, persisteront à penser que le plus simple est encore de maintenir, par des ménagements mutuels, un compromis qui procure la paix ; et, constatant qu'eux-mêmes sommeillent très bien sur le mol oreiller de l'incuriosité, ils se plaindront du bruit que l'on fait autour d'eux et qui risque de les réveiller. Nombreux demeureront ceux qui, alléguant qu'un saint Thomas, un Descartes, un Malebranche, un Leibnitz étaient des intelligences supérieures, se demanderont pourquoi on ne veut plus se rendre aux arguments dont ces penseurs se sont contentés, et s'en prendront au progrès d'une critique sans frein, du discrédit fâcheux où sont tombés les compromis classiques. Mais la conscience humaine, considérée dans sa permanence à travers les âges, ne se confond pas avec les habitudes d'esprit de tels ou tels individus, ceux-ci fussent-ils nombreux et remarquables par leur érudition et leur talent. La conscience est une coordination, donc une confrontation des idées diverses qu'apporte l'expérience ; elle est un effort pour établir entre elles un accord, une harmonie, soit par l'adaptation des unes aux autres, soit par l'élimination de celles-ci au profit de celles-là. C'est pourquoi, si la science et la religion s'affrontent, il faut nécessairement que, tôt ou tard, la conscience les compare entre elles, afin de savoir si elle peut, sans se renier, les maintenir ensemble de quelque manière, ou si elle doit se décider à rejeter l'une pour conserver l'autre.

Et, dans cette réflexion qui s'impose, il est clair que la conscience peut s'inspirer de telle ou telle doctrine autrefois professée par un grand esprit; mais elle ne peut que s'en inspirer, non la restaurer purement et simplement, parce qu'il est bien invraisemblable qu'il n'y ait pas, dans les phénomènes issus de grandes révolutions, quelque élément nouveau, appelant un changement d'attitude.

Ce sentiment d'une confrontation nécessaire de la science et de la religion apparaît généralement chez les penseurs qui se sont occupés de ces objets à partir du second tiers du XIX[e] siècle. On peut les répartir en deux classes, selon qu'ils manifestent plutôt une tendance naturaliste ou une tendance spiritualiste. En tête de la première se place Auguste Comte.

I

LA DOCTRINE D'AUGUSTE COMTE SUR LA SCIENCE ET LA RELIGION.

Le système d'Auguste Comte consiste dans une marche méthodique de la science à la religion en passant par la philosophie. La méthode suivant laquelle est accompli ce progrès, et qui détermine la signification et la valeur des conclusions est appelée par Comte positive; et le système lui-même, plus spécialement son couronnement religieux, reçoit de lui le nom de positivisme. Ce terme veut dire : 1° que Comte se propose de satisfaire les besoins réels de l'esprit humain, et ceux-là seulement; 2° qu'il n'admet comme moyens de cette satisfaction que des connaissances également réelles, c'est-à-dire relatives à des faits à la fois véritables et accessibles à l'esprit humain, connaissances qui, elles-mêmes, doivent être adaptées à nos besoins réels. Utilité et réalité : ces deux mots épuisent le contenu du terme « positif ».
De ces deux caractères, d'ailleurs, un troisième résulte : le caractère organique, car les connaissances et les sentiments humains, incapables d'une organisation certaine tant qu'ils ne sont pas soumis à leur règle véritable, formeront un système définitif, le jour où ils seront tous rapportés à une fin à la fois une et indiscutable.

***

Des deux éléments essentiels d'une notion positive, le réel et l'utile, le premier se trouve dans la science,

et dans elle seule. La théologie et la métaphysique, qui prétendent, elles aussi, nous faire connaître la nature des choses, sont des constructions illusoires. La science sera donc la base du positivisme ; et, pour pouvoir systématiser et utiliser tout ce qui est à notre portée, le positivisme exigera que tout ce qui nous est donné soit envisagé de manière à pouvoir entrer dans les cadres de la science proprement dite.

En fait, les connaissances humaines sont loin de présenter toutes, dès maintenant, la forme scientifique. Si les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie sont vraiment des sciences, la biologie commence à peine à se dégager des langes de la métaphysique ; l'étude des phénomènes spécialement humains est encore abandonnée aux littérateurs et aux historiens, étrangers à l'idée de science.

Il s'agit donc, tout d'abord, de déterminer l'idée de science, et de voir comment cette idée pourra être appliquée à toutes les branches de la connaissance humaine.

La méthode que suit ici Aug. Comte est fort remarquable. Il va du concret au concret, et non d'un principe abstrait posé *a priori* à ses conséquences dialectiques. Il ne part pas de la logique, science de concepts, mais des mathématiques, science réelle, dès maintenant constituée.

Il commencera par déterminer les caractères qui font des mathématiques une science. Ensuite, il se donnera pour tâche, non d'imposer ces caractères, tels quels, à toutes les autres branches de la connaissance, mais de les adapter, par des modifications convenables, sans en altérer l'essence, à la diversité des objets à connaître. C'est cette adaptation qu'il appelle généralisation, extension. La même forme intellectuelle se retrouvera dans toutes nos connais-

sances, *mutatis mutandis*, et la science sera à la fois une et diverse.

Or, les mathématiques, selon Aug. Comte, doivent leur forme scientifique à la recherche exclusive de lois positives, c'est-à-dire de relations précises et invariables entre des termes donnés. C'est donc cet objet, convenablement déterminé, qui devra être assigné à tous les ordres de la connaissance. Cette détermination s'opère : 1° en cherchant, dans la chose à connaître, un côté qui permette de la ranger sous les lois de la science ; 2° en concevant ces lois elles-mêmes d'une manière qui s'ajuste à la nature propre de l'objet à connaître.

D'après ces principes, Comte définit la forme propre à chaque ordre de science, et aboutit à la théorie d'une science nouvelle, dite sociologie, qui sera aux faits moraux et sociaux ce que la physique et la chimie sont aux phénomènes de la nature inorganique.

A propos des sciences déjà existantes, il donne des formules d'une importante signification philosophique.

La physique doit rejeter tout ce qui ressemble à ces agents inobservables à qui elle a longtemps demandé des explications fantastiques. Pour qu'elle soit vraiment une science, il faut et il suffit qu'elle assigne les conditions phénoménales de l'apparition des phénomènes.

La biologie présente, comparativement aux sciences physico-chimiques, une différence capitale. Les lois qu'elle étudie sont les relations mutuelles des fonctions et des organes. Pour découvrir ces lois, il faut, certes, écarter l'hypothèse métaphysique de la spontanéité vitale, et considérer les phénomènes vitaux comme assujettis aux lois générales de la matière, dont ils n'offrent que de simples modifications.

Mais, d'autre part, il faut se garder d'asservir la biologie aux sciences inorganiques. Dans les sciences inorganiques, l'esprit va du simple au composé. La raison de cette règle n'est pas que toute science doit nécessairement procéder de la sorte, mais que, dans la catégorie de phénomènes que considèrent ces sciences, le simple nous est plus accessible que le composé, nous est connu avant le composé. Or, dès qu'il s'agit d'êtres vivants, c'est l'inverse qui a lieu. Ici l'ensemble nous est plus abordable et mieux connu que les parties. Tandis que l'idée de l'univers ne pourra jamais devenir positive, parce que l'univers dépassera toujours nos moyens d'observation, en biologie, au contraire, ce sont les détails qui restent inaccessibles : les êtres nous sont d'autant plus connaissables qu'ils sont plus complexes et plus élevés. L'idée d'animal est plus nette que l'idée de végétal, et l'idée d'homme est plus nette que celle des autres animaux; en sorte que la notion d'homme, la seule qui pour nous soit immédiate, est le point de départ nécessaire de toute la biologie. Ainsi, tandis que les sciences physiques vont des parties à l'ensemble, la biologie, précisément pour demeurer, comme les sciences physiques, science d'observation, science positive, doit procéder de l'ensemble aux détails.

Si la méthode positive a dû subir une telle modification pour s'adapter aux conditions des sciences biologiques, on ne saurait s'étonner que, pour pouvoir s'appliquer à l'étude des faits moraux et sociaux, elle reçoive des modifications plus grandes encore. Elle demeurera positive, malgré ces modifications, si elle se montre réellement propre à démêler, à travers l'apparent désordre et l'apparente spontanéité du monde social et humain, des rapports conformes à l'idée de loi naturelle.

Et d'abord, puisque la société est un *consensus* ou une solidarité, ainsi que le corps vivant, la méthode y recevra la même modification qu'en biologie, et procédera de l'ensemble aux parties. Mais l'ensemble, en sociologie, ce ne sera plus l'individu, lequel, au contraire, n'est ici qu'un membre ou une partie : ce sera la société, et, en première ligne, l'humanité. La matière première de l'étude des faits humains comme science, ce sont les faits collectifs.

Ce n'est pas tout. Une distinction qu'il y a lieu de faire en toute science, mais qui, dans les sciences inférieures, n'a qu'une portée secondaire, devient ici capitale : celle de la statique et de la dynamique. La statique étudie le consensus ou organisme social dans ses rapports avec ses conditions d'existence, et fait la théorie de l'ordre. La dynamiqne réduit en loi le phénomène humain par excellence, le progrès.

Aliant de l'ensemble aux détails, la dynamique sociale déterminera tout d'abord le progrès général de l'humanité. Elle emploiera, dans cette vue, un mode d'observation approprié : l'étude de l'histoire générale. Cette étude prend pour objet les faits humains collectifs, les seuls qui soient observables du dehors, les seuls qui soient des faits, au sens précis du mot ; et de la considération de ces faits, elle dégage les traits généraux qui caractérisent les différentes époques. A elle seule, toutefois, l'histoire générale ne suffirait pas à fonder la sociologie. Mais, combinée avec la connaissance des tendances fondamentales et permanentes innées à la nature humaine, elle fournira les lois dynamiques qu'il s'agit de déterminer.

Aug. Comte, à cet égard, ne raisonne pas seulement en théoricien. Il estime avoir découvert, dans ce qu'il appelle la loi des trois états, à savoir dans la

succession nécessaire de l'état théologique, de l'état métaphysique et de l'état positif, la loi fondamentale du progrès humain; et dès lors il conclut *ab actu ad posse.*

C'est ainsi que, la notion de science étant à la fois déterminée dans son principe et adaptée à la diversité des objets à connaître, tout ce qui nous est accessible, tout ce qui est pour nous peut devenir objet de science.



Mais le positivisme ne cherche le réel que pour atteindre à l'utile. Comment, des connaissances réelles que fournissent les sciences, s'élever à des connaissances véritablement positives ?

Ici commence le rôle propre de la philosophie. Pour que la recherche du réel coïncide avec celle de l'utile, il faut que la philosophie définisse l'utile, et dirige vers lui la science; car celle-ci, d'elle-même, ne s'imposerait pas la discipline nécessaire.

D'une manière générale, la fin que poursuit l'humanité, c'est la cohérence, l'harmonie, l'unité des conceptions et des volontés. A l'époque présente, estime Aug. Comte, cette harmonie, qui jusqu'ici avait été assurée par le règne de l'Église, ayant été rompue par la Révolution, l'objet à poursuivre est la régénération de la société par l'établissement d'un système nouveau de coordination, inébranlable et définitif. L'erreur qui nous guette, c'est de croire qu'on peut rétablir immédiatement cette harmonie par des institutions politiques ou religieuses. Certes il faut des institutions, mais ces institutions doivent avoir un fondement; et l'idée du but à atteindre, l'idée pratique pure et simple est un fondement insuffisant. La pratique ne se suffit pas à elle-même. On manque le

but quand on prétend s'élancer d'emblée à sa poursuite, sans étude préalable des moyens à employer, sans initiation. L'art par l'art est une chimère, la théorie pour la théorie est une vanité : ce qui est dans l'ordre, c'est l'art par la théorie.

De là l'intervention nécessaire de la philosophie. Si la pratique se suffisait, l'œuvre de la régénération sociale reviendrait toute aux politiques. Si la science, par elle-même, était convergente, on pourrait remettre aux savants le soin de gouverner la société. Mais, l'une et l'autre de ces hypothèses étant également fausse, il y a lieu d'instituer une recherche spéciale, pour déterminer les conditions du passage de la connaissance à l'action. Cette recherche est l'affaire de la philosophie. Doctrine capitale chez Aug. Comte, qui, par elle, pensait rétablir, pour le salut de l'humanité, le double caractère, à la fois théorique et pratique, de la sagesse antique.

L'idée que, selon Comte, apporte ici la philosophie, c'est qu'il est vain d'espérer la convergence morale et politique des sentiments et des actions humaines, si préalablement on n'a réalisé, dans les pensées et dans les esprits, la cohérence logique. L'unité intellectuelle est la condition de l'unité morale. L'utile, c'est donc, tout d'abord, la réalisation de l'unité intellectuelle. Etablir cette unité est l'objet propre de la philosophie.

Constituées toutes également d'après l'idée positive de loi naturelle, les sciences possèdent une certaine homogénéité, qui pourrait faire croire à leur unification possible sur le terrain scientifique lui-même. Mais c'est là une dangereuse illusion. Analogues dans leurs méthodes, les sciences sont, pour nous, invinciblement séparées les unes des autres quant à leur objet. La nécessité même de se contenter, pour leurs

méthodes, de l'analogie, en renonçant à l'identité, a sa cause dans l'irréductible diversité des matières. Une comme besoin de l'esprit humain, la science est nécessairement multiple et diverse dans sa réalisation. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir une chose une qu'on appellerait la Science. Il n'y a, il n'y aura jamais que des sciences, les six sciences fondamentales qu'a distinguées le *Cours de philosophie positive.*

S'en remettre aux savants du soin de procurer l'unité intellectuelle de l'humanité est donc impossible. Ils ont, en tant que savants, des tendances contraires à cette fin supérieure. Ils affectent la spécialisation, morcellent la réalité, et s'ignorent ou se méprisent les uns les autres. Ou bien encore, estimant que leur étude propre est la science par excellence, ils prétendent chacun imposer leur méthode, telle quelle, à toutes les autres sciences. Tels les mathématiciens, qui, infatués du succès qu'ils obtiennent dans leur domaine en procédant des parties à l'ensemble, veulent transporter leur point de vue matérialiste dans la biologie et la sociologie, alors que ces sciences doivent, au contraire, procéder de l'ensemble aux détails. L'esprit, à la fois anarchique, étroit, envahissant et despotique des mathématiciens est le pire fléau de l'humanité.

Ajoutez à cela que les savants ont une tendance à cultiver la science pour la science, à s'extasier sur l'ingéniosité de leurs découvertes, lors même qu'elles ne peuvent servir à rien, à rechercher, en des matières insignifiantes, une exactitude puérile, à se proposer, pour déployer leur virtuosité de dilettantes, une infinité de problèmes factices.

Pour toutes ces raisons la science, ou plutôt les sciences ne peuvent s'organiser par elles-mêmes : il faut que la pensée les ordonne du dehors.

La synthèse immédiate et objective des sciences

étant impossible, il reste à tenter une synthèse subjective, une synthèse opérée, non du point de vue des choses, mais du point de vue de l'homme, lequel, à l'aide des sciences, poursuit ses fins propres. Or la dernière des sciences constituées, celle-là même que vient de créer Aug. Comte, fournit, estime-t-il, les éléments de cette synthèse.

Pour accomplir ce travail, la sociologie a devant elle un modèle, celui de la théologie des anciens âges, laquelle déjà, unifiait les intelligences au moyen d'un principe subjectif. Mais ce principe était fourni par l'imagination. Il s'agit de reprendre l'œuvre des théologiens, en s'appuyant uniquement sur les faits et sur la raison.

Le principe d'organisation sera la notion sociologique par excellence : la notion d'humanité. L'humanité, au point de vue spatial, n'existe que dans ses parties, qui sont les individus actuels ; mais, considérée comme un tout subsistant dans le temps, elle déborde sa manifestation dans l'espace.

Tandis que la généralisation de l'idée de science allait nécessairement des sciences les plus simples aux plus complexes, l'organisation des sciences doit descendre de la sociologie aux sciences inférieures.

Par la notion d'humanité se systématisent tout d'abord les faits sociaux. Épars dans l'espace, ils se relient les uns aux autres grâce à un rapport spécial, le rapport de filiation, ou de solidarité entre le passé, le présent et le futur. La filiation des événements humains procède de deux causes; l'une externe : la transmission des acquisitions humaines de génération en génération, la tradition ; l'autre interne : l'instinct commun de perfectionnement. L'idée du progrès par la conservation et par l'ordre est le principe de la systématisation des phénomènes sociaux.

Or cette même idée peut être employée à discipliner, de proche en proche, les sciences inférieures.

Elles aussi doivent avoir pour but et pour règle le bonheur humain. Elles ne sauraient jamais oublier qu'elles sont faites par l'homme et pour l'homme. Elles écarteront donc toute spéculation qui ne serait pas propre à améliorer la condition humaine, qui ne serait pas humaine dans son objet. Elles n'apporteront pas à la recherche des lois de la nature une curiosité d'amateur. Leur devise sera : prévoir pour pourvoir.

Non seulement elles seront toutes orientées vers le bien social, mais des relations spéciales de fin à moyen seront établies entre elles. Chaque science supérieure déterminera les problèmes que devront traiter les sciences inférieures, et la mesure dans laquelle il conviendra que soient poussées les recherches. En revanche, les lois établies par les sciences inférieures s'appliqueront sans restriction aux supérieures, la spécificité irréductible de celles-ci ayant pour base et condition d'existence les lois mêmes qu'elles dépassent en y ajoutant.

C'est ainsi que les lois naturelles seront déterminées dans un sens entièrement positif, c'est-à-dire du point de vue de l'utilité comme de la réalité. La relativité dont la critique philosophique a frappé la connaissance humaine sera d'ailleurs maintenue, non en ce sens, négatif et oiseux, qu'un phénomène est conditionné par un autre phénomène, mais en ce sens positif, que toute connaissance est relative à l'homme, n'a de signification que comme instrument, direct ou éloigné, de son perfectionnement. Doctrine dont les conséquences sont considérables : les mathématiques, dont on avait voulu faire la science royale, tombent au dernier rang dans l'échelle de nos connaissances.

Telle est l'organisation des sciences que rend possible la sociologie. Cette organisation réalise la cohérence mentale, l'unité intellectuelle, sans laquelle la régénération des sociétés est impossible.

La portée de la philosophie va jusque-là. Suffit-il, maintenant, d'avoir atteint à l'unité intellectuelle, pour que l'unité morale et politique se produise d'elle-même ; ou est-il nécessaire, pour assurer la réalisation de cette unité suprême, de munir l'homme de nouvelles ressources, de faire appel à des forces d'une autre nature ?



La philosophie, dans son travail de synthèse, a mis en œuvre les données que lui fournissent les sciences, elle ne s'est pas demandé quelles étaient les conditions de ces données elles-mêmes. Elle a trouvé dans la sociologie le principe d'une systématisation des sciences, propre à réaliser parmi les hommes l'unité intellectuelle. Elle n'avait pas à rechercher, pour l'œuvre qu'elle avait en vue, d'où vient que la société existe, quelle est la nature de son ressort et de son principe. Cette recherche, pourtant, s'impose à l'homme qui veut, effectivement, et non pas seulement théoriquement, régénérer la société. Les sciences fournissent les matériaux, la philosophie ordonne ces matériaux. Mais tout ce travail demeure abstrait et conditionnel. Qui nous répond que la société, telle que la science la suppose, existera et se conservera.

L'histoire nous montre des sociétés réalisées. Qui les a produites ? Est-ce la science, est-ce la philosophie ? L'observation nous montre que c'est la religion. C'est à l'action persistante de la religion que la sociologie doit et son objet et sa raison d'être. Cet objet

subsistera-t-il si la religion disparaît ? La cause ôtée, l'effet restera-t-il debout ?

Considérons la nature humaine. L'intelligence y est impuissante à créer ou à conserver le lien social. Les plus savantes combinaisons intellectuelles ne peuvent qu'organiser l'égoïsme et l'isolement. D'une manière générale, l'intelligence ne fait qu'ordonner, systématiser : elle n'engendre pas. Ce qui crée, c'est le cœur. Le cœur est nécessairement à l'origine de cette création suprême qu'est l'organisme social.

Et le cœur ne saurait se confondre avec l'instinct, avec la nature, avec le fait pur et simple. Car c'est un trait de la nature humaine telle qu'elle nous est immédiatement donnée, que les instincts les moins élevés et les plus égoïstes y dominent les penchants, plus nobles, de sympathie et d'altruisme. Sans doute ces penchants existent primitivement, ainsi que l'instinct égoïste lui-même ; mais ils n'ont, de cet instinct, ni l'énergie, ni la persévérance. Or ce sont les affections sympathiques qui, seules, peuvent engendrer et maintenir l'état social, en comprimant les poussées divergentes des instincts individuels.

L'existence des sociétés est donc liée à un état de choses que ni l'instinct ni l'intelligence ne peuvent réaliser. Il s'agit de trouver, pour le penchant sympathique de l'homme, une assistance qui le renforce, et qui lui confère la prépondérance sur l'instinct égoïste. C'est cette assistance que, dans le passé, lui ont procurée les religions. Elles ont fait, à leur manière, l'union des cœurs, condition de l'union des intelligences. De ces antiques institutions le fonds humain doit être recueilli et conservé, si les dogmes par lesquels elles se formulaient sont condamnés à disparaître. C'est la religion, régénérée elle-même, qui

fournira le premier principe de la régénération des sociétés.

La méthode à suivre pour opérer cette restauration est de dégager, des éléments négatifs et caducs que contiennent les religions traditionnelles, l'élément positif, humain, indestructible, dont elles ont été le véhicule. Ainsi sera consommé le positivisme, dont le point culminant est ainsi la religion positive.

Tout l'enseignement des religions se résume en deux dogmes : Dieu et l'immortalité. Quel est le contenu positif de ces deux dogmes ?

L'idée de Dieu, en tant qu'elle traduit le besoin réel de l'homme, c'est l'idée d'un être universel, immense et éternel, avec lequel communiquent les âmes humaines, et qui leur infuse la force de vaincre leurs penchants égoïstes et divergents, pour tendre à s'harmoniser et à se réunir en lui.

L'idée positive de l'immortalité, c'est l'attribution aux justes, c'est-à-dire à ceux qui, dès cette vie, ont aimé réellement et efficacement Dieu et les autres hommes, d'une part dans la vie éternelle de l'être divin.

Or, le positivisme n'a pas de peine à trouver un double objet, réel et accessible, qui satisfasse à ces conditions. Cet objet n'est pas loin de nous, il est près de nous, il est en nous : il n'est autre que l'Humanité.

L'humanité a été souvent conçue comme une simple notion universelle : c'est alors l'abstraction des scolastiques, forme vide et inerte. On peut encore entendre par l'humanité la collection des hommes actuellement existants. En ce sens elle est une réalité ; mais comment dominerait-elle les individus actuels, au point de porter en elle le Dieu et l'immortalité qu'ils réclament ?

Mais l'humanité, telle qu'elle nous est donnée dans toute son ampleur, est autre chose qu'une abstraction scolastique ou une collection spatiale. L'humanité est une continuité et une solidarité dans le temps. Elle se fait de tout ce que les hommes ont senti, pensé, accompli, de bon, de généreux, d'éternel. Elle est l'être supra-spatial, où se fixent, en s'épurant et en s'organisant, où deviennent vie immortelle et influence tutélaire les efforts incertains et transitoires des individus.

L'Humanité, ainsi comprise, est elle-même le Dieu que demandent les hommes : être réel, immense et éternel, avec qui ils sont en rapport immédiat, en qui ils ont l'être, le mouvement et la vie. Du réservoir de forces morales accumulées en cet être à travers les siècles, s'épanchent dans les cœurs les grandes pensées et les nobles sentiments. L'Humanité est le Grand-Être, qui nous soulève au-dessus de nous-même et qui communique à nos penchants sympathiques ce surcroît de forces qu'ils réclament pour pouvoir dominer les penchants égoïstes. En l'Humanité, les hommes s'aiment et communient.

De même, en l'Humanité, les individus peuvent jouir, véritablement, de l'immortalité qu'ils désirent. Car elle recueille, conserve et s'incorpore tout ce qui est conforme à son essence, tout ce qui est propre à la rendre plus grande, plus belle, plus puissante. Elle n'est faite que des pensées et des sentiments des hommes réels, et elle se compose beaucoup plus de morts que de vivants. Ces morts vivent dans le souvenir ému, actif et efficace des générations actuelles ; ils agissent, dans la noble émulation qu'ils ne cessent d'exciter chez les vivants, et qui pousse ceux-ci à mériter eux-mêmes de se réunir à leurs grands aînés.

Il est vrai que ni ce Dieu ne saurait être personnel, ni cette immortalité objective. Le positivisme repousse comme imaginaires ces dogmes des religions dites révélées. Mais en quoi la religion proprement dite est-elle atteinte par là ? Qu'est-ce qu'un Dieu borné, égoïste, transcendant, capricieux, en comparaison de l'Humanité, toute à tous, immanente, et, dans sa sublimité, vraiment une avec le plus humble ? Qu'est-ce que la persistance matérielle dans l'espace, au prix de cette survivance dans le temps et dans les consciences, qui, seule, réalise le vœu le plus cher du cœur humain : l'union des âmes dans l'éternité ?

S'il est une religion qui réponde, d'une façon certaine et définitive, à l'irréductible et indispensable instinct religieux de la nature humaine, c'est le positivisme, ou religion de l'Humanité.

Cette religion n'est pas une abstraction, c'est une vie : c'est le développement effectif de l'altruisme et de l'amour. Mais la méthode à suivre pour pratiquer effectivement cette religion est d'importance capitale. Les religions d'autrefois, elles aussi, ont eu pour objet l'amour ; pourtant, sous leur forme traditionnelle, elles sont condamnées. C'est que nulle institution n'est viable, qui ne respecte la loi des conditions d'existence. Or, de même que la philosophie, pour être positive et stable, doit être précédée par la science, dont elle reçoit la matière même qu'elle a mission d'organiser, de même la religion, pour être indestructible, doit s'appuyer sur la science et la philosophie. C'est dans le monde réel et rationnel qu'elle doit agir : c'est dans ce monde qu'elle cherchera les conditions de son action.

Elle procédera, ainsi que la science et la philosophie, du concret au concret, et non de l'abstrait au concret. Loin donc cette philanthropie banale, qui n'a

d'autre mobile que l'idée abstraite et vague de genre humain, vaine entité scolastique, dont nous débarrasse le positivisme. L'humanité, posée *à priori*, ne serait qu'un principe métaphysique, égoïste et révolutionnaire, dont l'application tendrait à détruire les expressions partielles, mais concrètes de l'humanité, que l'âge théologique a eu le mérite de réaliser.

L'amour ne peut être communiqué par une idée. Il naît de la relation des personnes, et, singulièrement, de la relation de l'homme à la femme. C'est de cette relation qu'il faut partir, si l'on veut que dans l'âme s'éveille et se développe l'amour vivant et efficace, et non pas simplement le concept de l'amour, pauvre abstraction de logicien. Comme la généralisation de l'idée de science s'accomplit en étendant aux sciences à faire, sauf les corrections requises, les caractères des sciences déjà faites ; comme l'organisation philosophique des sciences s'opère en partant de la science immédiatement utile, la sociologie, et en redescendant l'échelle des sciences, considérées comme des moyens par rapport à la fin sociale : ainsi l'amour, naissant, selon la loi de nature, dans la relation des sexes, s'élargira peu à peu et s'universalisera, tout en demeurant réel, si, de son premier objet, il se porte, successivement et méthodiquement, sur les objets, de plus en plus larges et complexes, que lui offre notre univers. Or il y a quatre étapes essentielles par où doit ainsi passer l'amour, pour se réaliser dans toute son ampleur et toute sa puissance ; ce sont : la relation d'individu à individu, la famille, la patrie, l'humanité.

Lorsqu'ayant franchi les degrés de l'initiation nous aimons ainsi l'Humanité d'un amour à la fois très élevé et très réel, alors, et alors seulement, le Grand-Être vit en nous, domine et gouverne notre être. Et sous

l'influence irrésistible de cette puissance souveraine, notre nature se transforme, l'altruisme prenant le pas sur l'égoïsme. En passant par Dieu, notre amour pour nos semblables, de théorique devient pratique, de contraint devient spontané. Dieu est le lien des cœurs.

*
* *

Comme, lorsqu'il s'agit d'amour, la réalité est tout, et la pure théorie indifférente, on ne doit rien négliger de ce qui peut contribuer à engendrer et développer cette réalité. Or ce n'est pas en vain que les religions traditionnelles mettaient à contribution, dans l'âme humaine, le sentiment et l'imagination. Le sentiment et l'imagination sont les moteurs de l'âme. Ils la font vibrer et vivre, alors que les idées ne font que l'effleurer. Le tort des théologiens fut, en l'absence d'une théorie du réel, de prendre les fictions de l'imagination pour des réalités. Mais l'homme qui est solidement installé dans le fort inexpugnable de la vraie science et de la vraie philosophie n'a plus à se défier de l'imagination. Il peut lui restituer un rôle que le métaphysicien inquiet n'osait ouvertement lui attribuer. La fiction n'est plus trompeuse quand on sait que c'est une fiction, et quand on est armé pour la réduire, aussitôt qu'elle tenterait de supplanter la réalité. Et l'homme est ainsi fait que les fictions connues comme fictions n'ont pas moins d'action sur lui que celles qui sont prises pour des vérités. L'imagination ne demande pas le vrai, mais la projection de nous-même dans les choses ; or, une fois ébranlée par des représentations qui lui agréent, elle communique son élan au cœur et à la volonté.

Le positivisme, donc, après avoir proscrit les dogmes en tant qu'ils se donnaient pour des vérités,

ne craindra pas de restaurer le fétichisme imaginatif, comme auxiliaire pratique, subordonné au principe rationnel de la religion. Il le restaurera, comme un moyen, conforme à la nature humaine, de produire cette systématisation concrète et effective des sentiments, sans laquelle la synthèse totale, condition de la régénération des sociétés, demeure une simple idée.

Le fétichisme que rétablit Comte sera, en réalité, purement poétique. Il consistera à introduire, à titre d'hypothèse, sous les êtres donnés de la nature, des volontés analogues à la nôtre, agissantes et bienfaisantes. L'homme se sent trop isolé dans la nature, si celle-ci n'est que l'expression de lois fatales et aveugles. Pour agir avec ardeur et avec joie, il a besoin de se considérer comme entouré d'amis qui le comprennent et qui le secondent. Il lui est donc utile d'imaginer, sous les forces de la nature, des êtres analogues à lui, sympathisant avec lui. Pour compléter les lois il faut des volontés.

C'est pourquoi le culte positiviste ne s'adressera pas seulement à la mémoire des héros de l'humanité. Il aura pour objets essentiels : le Grand-Être ou l'Humanité, le Grand-Fétiche ou la Terre, et le Grand-Milieu ou l'Espace : Ces trois hypostases constitueront la Trinité positiviste. Et toute loi naturelle pourra, de même, être légitimement symbolisée par une sorte de divinité païenne, propre à intéresser l'imagination.

II

INTERPRÉTATION DE LA DOCTRINE.

Telle est la doctrine d'Aug. Comte touchant les rapports de la science et de la religion. Il s'en faut que l'on soit d'accord sur la signification de cette doctrine.

De nombreux interprètes estiment qu'il y faut faire la part de ce qui est, non doctrine proprement dite, mais expression des sentiments intimes et accidentels de la personne, et que si l'on retranche, comme il convient, cette portion anecdotique, il ne reste, en définitive, de la religion de Comte que ce qui était déjà dans sa sociologie : l'homme, plus précisément l'homme social, comme mesure et comme règle de la connaissance humaine.

D'autres, considérant que les doctrines et institutions religieuses tiennent, en fait, une très grande place dans l'œuvre de Comte, et sont, par lui-même, fortement distinguées des théories proprement philosophiques, reconnaissent la signification spéciale qu'il a attribuée à la religion, mais nient que sa doctrine religieuse se relie logiquement à sa doctrine philosophique.



La partie religieuse de l'œuvre de Comte apporte-t-elle, si on la compare à la sociologie, quelque principe véritablement nouveau?

Ne nous laissons pas, nous dit-on, égarer par les mots. Aug. Comte parle de subjectif, de sentiment,

de cœur, de morale, d'éternité, de religion. En réalité, il ne s'agit, dans ces théories d'apparence mystique, que de la prédominance nécessaire du point de vue social et humain dans la recherche scientifique et dans la vie. Jugeant impossible la systématisation des sciences tentée du point de vue des choses, ou point de vue objectif, Comte appelle subjectif le point de vue qu'il préconise, et qui consiste à organiser les sciences pour le profit de l'homme, à un point de vue purement humain.

Pareillement, ce qu'il appelle le cœur n'est qu'un mot traditionnel, employé pour désigner le sentiment social, l'amour des autres, par opposition à l'amour de soi. Les métaphysiciens, selon Comte, ont discrédité la raison, en l'identifiant avec la spéculation individuelle. Il se servira, lui, du mot cœur, que, communément, on oppose à la raison, pour désigner le point de vue social, substitué au point de vue métaphysique. Et la subordination de l'esprit au cœur ne signifiera, chez lui, autre chose, sinon l'obligation de régler les recherches scientifiques sur l'utilité sociale, sous l'influence du sentiment social.

S'il en était ainsi, le saut que paraît faire Comte, en passant de la philosophie à la morale et à la religion n'existerait pas : il n'y aurait, en réalité, rien de plus dans sa morale et dans sa religion que dans sa sociologie.

Cette interprétation est-elle conforme à la pensée du philosophe ?

La question serait vite tranchée si l'on voulait bien accorder quelque valeur aux déclarations de Comte lui-même. Car il a dit avec toute la force et l'insistance possible qu'à partir de 1845 il traite les choses sous un autre aspect, il suit une méthode nouvelle, inverse de la première. Il parle en maint endroit de

son évolution sentimentale, de sa renaissance morale, de sa seconde existence. Il distingue, de la philosophie positive, qui n'était que préliminaire, le positivisme ou religion de l'Humanité, qui seul renferme tous les éléments de la régénération sociale.

Mais peut-être son témoignage est-il suspect. En 1844-45, il a rencontré Clotilde de Vaux, et l'orageuse explosion qui s'est alors produite dans son cœur a pu troubler son jugement. D'ailleurs, il a été fou, et est resté sujet à des rechutes. Son mal consistait précisément dans un désordre profond des sentiments. Il a pu s'abuser sur la part réelle du sentiment dans le développement de sa pensée philosophique.

Il convient donc d'examiner en eux-mêmes et de comparer les différents moments de la doctrine.

Si l'on considère les conclusions du *Cours de Philosophie positive*, on y voit la méthode positive présentée comme tendant essentiellement à faire prévaloir l'esprit d'ensemble sur l'esprit de détail[1]. Et, en conformité avec ce principe, l'individu humain est traité de pure et simple abstraction. C'est la métaphysique, cette apothéose de l'individualisme, qui avait érigé l'individu en réalité, consacrant ainsi et exaltant l'égoïsme de l'homme naturel. Pour la philosophie positive, il n'y a de réel que l'humanité, surtout dans l'ordre intellectuel et moral[2].

Ainsi s'exprime le *Cours de Philosophie positive*. Le langage du *Système de politique positive* est très différent.

Comte y recherche les conditions propres à garantir l'influence persistante des grands serviteurs de l'humanité. Disparus du monde spatial, ils conservent une existence dans le temps. En ce sens, ils forment un

1. Cinquante-septième leçon.
2. Cinquante-huitième leçon.

être véritable, qui va s'accroissant continuellement, à mesure que dans leur phalange viennent prendre place de nouveaux élus. Mais ici il faut éviter de retomber dans l'aberration ontologique. L'existence temporelle ou subjective ne se suffit pas. Chaque organe de l'Être-Suprême suppose nécessairement une existence objective et spatiale. L'homme sert donc l'Humanité comme support, pendant sa vie actuelle, avant de la servir comme organe après sa mort. C'est nous-mêmes, qui, en vivant avec nos morts, les faisons subsister. Leur dignité supérieure ne les dispense pas d'avoir besoin de notre culte pour être d'une manière concrète. L'individu, certes, ne vaut que par ce qu'il y a en lui d'assimilable au Grand-Être. Mais il est, lui-même, le dépositaire actuel de l'existence, et, à ce titre, une pièce nécessaire de l'éternel.

Même dans son existence subjective, l'Être Suprême ne peut être simplement considéré comme universel et impersonnel. Comme, en réalité, il n'agit directement que par le moyen d'organes objectifs, lesquels sont des êtres individuels, ceux de ces organes qui l'ont le mieux servi dans notre monde en deviennent, après leur existence spatiale, de légitimes représentants. Le culte de certains individus, des héros, forme ainsi une partie essentielle du culte de l'Humanité.

Enfin, comme, dès cette vie, ces hommes supérieurs constituent une certaine personnification du Grand-Être, ils sont dignes d'hommages, même actuellement, pourvu que l'on écarte par la pensée les imperfections qui, trop souvent, altèrent en ce monde les meilleures natures[1].

L'élément nouveau qu'apporte ici la doctrine religieuse est manifeste. L'individu, qu'avait abattu la

1. *Syst. de pol. posit.*, *Statique sociale*, ch. I.

philosophie positive, est relevé par le Positivisme ou religion positive. Il joue maintenant un rôle indispensable, comme condition d'existence objective, d'action efficace et de développement, pour ce Grand-Être, dont la sociologie se bornait à concevoir l'idée abstraite.

Dès lors, les termes : subjectif, moral, cœur, amour, religion, enferment bien, dans leur acception religieuse, des notions que ne contenait pas la sociologie.

La sociologie se bornait à constater que, sans la prépondérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles, la notion de l'organisme social serait inintelligible. D'où dépendait cette prépondérance? Était-elle réalisable, et, une fois réalisée, pouvait-elle se maintenir d'une façon certaine? La sociologie n'en savait rien.

Nous apprenons maintenant que le cœur possède un instinct qu'on appelle l'instinct religieux, en vertu duquel l'individu peut vivre avec les morts, s'assimiler leur vertu, et, par là, devenir capable de surmonter son égoïsme et d'éprouver, activement, le sentiment social. La sociologie n'était que la conception abstraite du lien social, la religion en est la réalisation. Elle seule produit dans les individus la conversion nécessaire pour qu'ils deviennent des supports effectifs d'une société qui n'existe qu'en eux et par eux.

***

Il paraît donc juste d'accorder à Aug. Comte que sa théorie de la religion apporte, comparée à sa philosophie proprement dite, quelque chose de différent et de nouveau. Mais ici se présente une autre difficulté.

Loin d'exagérer, dans ses assertions, l'originalité de sa doctrine religieuse, Comte n'aurait-il pas eu trop raison? Cette doctrine ne serait-elle pas à ce point différente de sa philosophie, qu'en réalité elle ne s'y rattacherait nullement, mais, au contraire, la contredirait, et, finalement, retournerait à ces mêmes doctrines théologiques et anthropomorphiques que la philosophie positive avait frappées d'une condamnation sans appel?

Si l'on compare les doctrines, les principes, l'orientation générale de la pensée dans les premiers et dans les derniers écrits d'Aug. Comte, on éprouve facilement cette impression, que le rapport entre la philosophie et la religion n'est pas, chez lui, une simple différence, mais une opposition tranchée. D'un côté, la méthode de l'esprit, de l'autre, la méthode du cœur : là un souci scrupuleux de démonstration, de réalisation de l'idée de science : ici l'inspiration, l'intuition, la connaissance immédiate du mystique; là, le culte de la vie, de l'action, de l'utilité sociales : ici le cœur érigé en principe directeur des choses humaines; l'amour, non seulement distingué de la pensée et de l'action, mais placé au-dessus d'elles.

D'ailleurs, allégue-t-on, il est bien difficile de ne pas considérer toutes ces différences comme l'indice d'une révolution véritable, quand on observe qu'elles se produisent en même temps que l'événement sentimental par lequel, de son aveu même, Comte fut entièrement bouleversé : la rencontre de Clotilde de Vaux[1]. L'influence subite et désormais prépondérante, dans la vie entière de Comte, de son amour maladif pour cette femme insignifiante, en même temps qu'elle explique le changement de ton du philo-

1. Octobre 1844, puis août 1845.

sophe, marque la gravité du changement. Ce sont bien, conclut-on, deux vies, deux méthodes, deux doctrines, logiquement incompatibles, que nous offre l'histoire du fondateur de la philosophie positive et de l'adorateur de Clotilde de Vaux.

Il est vrai que Comte lui-même ne se lasse pas d'affirmer le contraire. Il explique que la grande systématisation réservée à son siècle devait embrasser aussi bien l'ensemble des sentiments humains que l'ensemble des idées; que la systématisation des idées devait précéder, et reposer uniquement sur l'intelligence, mais que la systématisation des sentiments supposait une orientation nouvelle, non seulement de la pensée, mais de l'âme entière, telle que le sentiment effectivement éprouvé était seul capable de la réaliser. Aug. Comte a affirmé aussi nettement que possible l'unité foncière que lui-même attribuait à son œuvre, en donnant pour épigraphe à la préface de son *Système de Politique positive* le mot d'Alfred de Vigny : « Qu'est-ce qu'une grande vie? Une pensée de jeunesse, exécutée par l'âge mûr».

Mais ici encore, nous ne saurions nous en tenir au propre jugement du philosophe; car les grands penseurs excellent à coordonner et harmoniser après coup, si disparates qu'elles aient pu être, les diverses phases de leur existence intellectuelle.

Pour savoir si Comte s'est contredit, et si, dans sa doctrine religieuse, il a, non complété, mais renié les principes de sa philosophie, il convient de considérer sa personne et son œuvre dans leur ensemble.

Or nous constatons que, dès le début de sa réflexion philosophique, alors qu'il avait à peine dépassé la vingtième année, préoccupé, comme les hommes de son temps, de la réorganisation de la société, il se rendait compte de la faute décisive que l'on

commettrait si l'on abordait de front cette question : car elle était, en réalité, sous la dépendance de plusieurs autres, qui devaient être résolues préalablement. Dès 1822, à l'âge de vingt-quatre ans, il publiait un opuscule intitulé : « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société ». Sa sociologie y est en germe. Il voit clairement qu'à l'inverse du XVIIIe siècle, dont la maxime était : les lois font les mœurs, il faut dire : les institutions dépendent des mœurs, et celles-ci des croyances.

Ainsi les travaux scientifiques et théoriques qu'il va entreprendre ne sont pas pour lui une fin : c'est le moyen, détourné en apparence, en réalité indispensable, de préparer la réorganisation sociale, qui seule est la fin véritable.

Ces travaux théoriques ne devaient, sans doute, dans sa pensée, l'occuper qu'un petit nombre d'années. Mais il lui arriva quelque chose d'analogue à ce qui s'était produit pour Kant lorsque, se proposant d'écrire en quelques mois une introduction critique à la métaphysique, ce philosophe avait mis onze ans à composer un travail, qui ne fut autre que la *Critique de la Raison pure*. Comte consacra à la conception, à la rédaction et à la publication de la partie préliminaire qu'il avait conçue les années 1826-1842.

Au cours de ces longues recherches, l'esprit du philosophe ne demeura pas immobile. Il se proposait de réaliser, en lui-même et dans l'humanité, l'unité de la pensée. Il s'aperçut, non sans étonnement peut-être, que cette unité ne pouvait être obtenue par une systématisation objective des connaissances, opérée à l'aide d'un principe matériel. Il y a, dans la série des sciences, un hiatus évident entre les sciences physico-chimiques, qui procèdent des parties à l'ensemble, et la biologie, qui va de l'ensemble aux

parties. Nouvelle coupure entre la biologie, où domine encore la coordination dans l'espace, et la sociologie, dont la loi essentielle est la continuité dans le temps. En définitive, chaque science ajoute aux principes des sciences antérieures quelque chose de véritablement nouveau ; c'est pourquoi la systématisation des sciences n'est possible que comme synthèse opérée, d'un point de vue qui lui est propre, par l'esprit, comme synthèse purement subjective. La philosophie est la science de cette systématisation. C'est une activité spéciale de la pensée, qui lie par l'unité de fin, par la relation de fin à moyen, des connaissances, en elles-mêmes irréductibles les unes aux autres. La philosophie est, de la sorte, à l'égard des sciences, quelque chose d'hétérogène et d'irréductible.

Conscient du saut qu'il a dû faire pour passer de la science à la philosophie, comprenant clairement que l'unité intellectuelle ne peut être qu'une synthèse, et que cette synthèse est, non un objet, mais une activité de la pensée, comment Aug. Comte serait-il tenu, par après, de dériver la pratique de la théorie, objectivement, analytiquement, immédiatement? Son idée maîtresse est de n'aborder la tâche pratique proprement dite, la réforme politique, qu'après en avoir épuisé les conditions. Déjà il a découvert que, pour pouvoir travailler à la régénération politique de la société, il faut que l'esprit humain, de savant, se fasse philosophe. Quelque autre condition ne serait-elle pas requise? *A priori*, rien n'exige, rien n'exclut l'introduction d'un nouveau moyen terme.

En réalité, le *Cours de Philosophie positive* fait déjà pressentir une étude spéciale portant sur les conditions morales de la réorganisation sociale, étude dont les résultats ne peuvent être déterminés *a priori*.

Déjà Comte voit très distinctement que la prépon-

dérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles est indispensable pour que se réalise l'organisme social que suppose la sociologie[1]. Comment assurer cette prépondérance? La philosophie positive comporte-t-elle la résolution du problème par un retour à la religion, c'est-à-dire à une forme mentale que la loi des trois états nous présente comme actuellement dépassée?

Il faut remarquer que, dans la loi des trois états, la théologie et la métaphysique sont considérées exclusivement au point de vue de la connaissance : elles sont démontrées impuissantes à nous faire connaître les lois de la nature. Mais s'il y avait, non, sans doute, dans la théologie, mais dans la religion proprement dite, quelque élément extra-intellectuel, se rapportant, non à la connaissance, mais à la pratique, cet élément demeurerait intact, même admise la loi des trois états.

Il y a plus : la sociologie s'est fondée sur l'idée de la solidarité des générations humaines à travers les âges, elle a établi le rapport du progrès à l'ordre, la nécessité de ne détruire et remplacer, du passé, que ce qui est décidément opposé à l'esprit positif, et d'en conserver, au contraire, religieusement, tout ce qui est acheminement vers un état supérieur.

Rien n'empêche donc qu'ayant déjà, entre la science et la politique, intercalé la philosophie, Aug. Comte n'intercale maintenant la religion entre la philosophie et la politique.

Comment s'est produite cette intercalation?

Elle a été déterminée par la passion romantique d'Aug. Comte pour Clotilde de Vaux. Ce fait est

1. Cinquantième leçon.

incontestable. Mais il n'a pas nécessairement la signification que plusieurs lui attribuent.

La médiocrité de l'objet aimé, le tempérament fortement affectif d'Aug. Comte réduisent cet incident au rôle de cause occasionnelle. Comprimée peut-être par l'intense travail intellectuel auquel s'était livré le philosophe de 1826 à 1842, sa sensibilité s'exalte, en 1845, sous l'influence d'une circonstance vulgaire. La question est de savoir quel parti philosophique Comte va tirer de cet incident, en lui-même fort peu philosophique. L'origine historique des idées amuse notre curiosité d'érudits : elle est généralement de peu de conséquence, s'il s'agit d'en déterminer la valeur. Un théorème de géométrie serait-il moins vrai, pour avoir été démontré par un fou?

Il faut remarquer que Comte n'est pas précisément un intellectualiste ou un apôtre de la science : il est positiviste. A ce titre, il n'admet que ce qui est à la fois réel et utile, mais il ne rejette rien de ce qui présente ces deux caractères. Or il a jugé que le phénomène religieux était, en ce sens, une donnée positive. En l'homme réside un instinct religieux, comme une faculté de percevoir et de penser. L'amour suffit à manifester cet instinct; car de lui-même, il tend à l'adoration et au culte.

Ce sentiment religieux pourra-t-il être relié rationnellement à la synthèse intellectuelle des connaissances, comme l'exige l'idée générale du positivisme?

Il importe de remarquer que, la synthèse intellectuelle une fois achevée, une lacune se découvre, si l'on veut que soit assurée, non plus seulement la possibilité théorique de la sociologie comme science, mais la réalisation de la société normale. Il faut, pour que la société existe, que, chez les individus, l'altruisme l'emporte sur l'égoïsme. Mais l'intelli-

gence, à elle seule, ne saurait procurer ce résultat. Et, tel qu'il est donné naturellement, le sentiment est, non seulement indifférent à l'ordre, mais anarchique. Si, pour systématiser les idées, il faut les repenser, de même, et à plus forte raison, pour systématiser les sentiments, il faut les éprouver.

Or, le vide qu'ici laisse la philosophie, la religion, entendue au point de vue positiviste, vient précisément le combler.

Le positivisme part du concret : l'homme débutera donc par un sentiment déterminé. Le positivisme généralise par extension et adaptation, en s'élevant graduellement des réalités relativement simples, à des réalités plus complexes, mais toujours concrètes. L'homme étendra donc à la famille, à la patrie, à l'humanité, en l'ennoblissant sans rien diminuer de sa réalité, l'amour qui se sera une fois allumé en lui dans la relation, à la fois naturelle et morale, de l'homme et de la femme. Du point de vue de la fin, le positivisme adapte et organise les moyens. C'est pourquoi l'idée de la religion de l'Humanité disciplinera les sentiments, et permettra à la société de reprendre, des anciennes religions, mainte partie réelle et utile, qui avait dû provisoirement disparaître avec les vaines théologies, alors que l'on manquait de règle pour discerner le bon du mauvais dans les religions traditionnelles.

C'est ainsi que se constitue, de proche en proche, une systématisation religieuse analogue à la systématisation philosophique. Il est vrai que Comte ne cesse de rattacher cette systématisation à son culte pour Clotilde de Vaux. Il lui en fait honneur. « A toi seule, ma Clotilde, j'ai dû ainsi, pendant une année sans pareille, l'expansion tardive, mais décisive, des plus doux sentiments humains. Une sainte intimité, à la

fois paternelle et fraternelle, compatible avec nos justes convenances respectives, m'a permis de bien apprécier en toi, parmi tous les charmes personnels, cette merveilleuse combinaison de tendresse et de noblesse que peut-être aucun autre cœur ne réalisa jamais à un tel degré... La contemplation familière d'une pareille perfection devait accroître, même à mon insu, mon ardeur systématique pour ce perfectionnement universel où nous placions tous deux le but général de la vie humaine, soit publique soit privée... Nous concevions dignement tous deux cette belle harmonie entre des fonctions solidaires, mais indépendantes... : l'une tendant à établir, par la voie scientifique, d'actives convictions masculines ; l'autre à développer, par la voie esthétique, de profonds sentiments féminins. Deux offices pareillement indispensables ne comportaient d'ailleurs aucune préséance[1]... » Qu'un censeur borné ne vienne pas, maintenant, lui reprocher la longueur de cet hommage exceptionnel : « Tous les penseurs qui savent apprécier la réaction mentale des affections sympathiques respecteront le temps employé à retracer et à ranimer des émotions si pures ».

Tel fut l'amour d'Aug. Comte pour Clotilde : il l'a intégrée dans sa synthèse.

Quant à la restauration du fétichisme, elle s'explique par le souci de la réalisation, de plus en plus dominant chez Aug. Comte. L'imagination, elle aussi, est une réalité, et une réalité puissante. Le positivisme, qui conserve en adaptant, ne l'écartera pas, mais l'utilisera. Il suffit, pour qu'elle ne détruise pas l'œuvre de la raison, que ses fictions ne soient pas prises pour des vérités. Tel, le rationalisme d'un

1. *Système de pol. posit.*, Dédicace.

Platon admettait le mythe comme auxiliaire de la philosophie dans la pratique.

On ne saurait nier, toutefois, que Comte ne s'engage ici sur une pente glissante. Le positivisme reposait sur un double principe : le réel et l'utile. Sa perfection consisterait à maintenir entre ces deux termes un exact équilibre. Or, l'évolution de Comte semble avoir consisté à subordonner tout d'abord l'utile au réel, pour en arriver peu à peu à subordonner le réel à l'utile. Évolution qui n'est nullement fortuite, puisque c'était, dès le début, son dessein avoué de n'étudier le réel que pour l'utiliser. Mais il y a sans doute, à bien définir, et l'utile, et le réel, et leurs rapports, des difficultés considérables, que Comte n'a pas suffisamment envisagées.

III

VALEUR DE LA DOCTRINE.

Quelle est la valeur de cette doctrine? Quel enseignement en pouvons-nous retirer?

Le positivisme de Comte peut être défini la synthèse de la science et de la religion, opérée au moyen du concept d'humanité. Rapportée aux besoins de l'homme, la science conduit à la religion, qui, seule, peut assurer la réalisation des fins dont la science fournit les moyens. D'autre part, trouvant dans l'humanité elle-même le digne objet de son culte, la religion accomplit son œuvre sans sortir du monde réel où se meut la science.

Cette synthèse satisfait-elle la raison?

Il a été remarqué maintes fois que la science, dans ce système, se trouve singulièrement gênée. Non seulement il lui est interdit de se livrer aux recherches dont l'utilité sociale n'est pas évidente, ou de pousser sa préoccupation d'exactitude au delà des limites suffisantes pour la vie pratique; mais des hypothèses arbitraires, des fictions de l'imagination lui sont imposées, lorsque, par elle-même, elle ne réussit pas à s'orienter vers le positivisme. Comte en arrive à définir la logique : le concours normal des sentiments, des images et des signes, pour nous inspirer les conceptions qui conviennent à nos besoins moraux, intellectuels et physiques. La science libre, indépendante, est de plus en plus traitée en suspecte, en ennemie. La science tend à la spécialisation, à la dispersion : elle est donc essentiellement anarchique. Sa curiosité futile, véritable concupiscence de l'esprit,

son orgueil insupportable veulent être réprimés. La science doit être soumise au sentiment. Excès étranges, mais qui se conçoivent, si l'on songe que l'office de la science a été, de tout temps, de s'efforcer à connaître les choses telles qu'elles sont et non telles que nous voudrions qu'elles fussent, donc de les dépouiller, autant que possible, de ce caractère d'humanité que Comte entend leur imposer par-dessus tout.

La religion, dans le comtisme, n'est pas moins à l'étroit que la science. En vain redevient-elle, comme dans la scolastique, la suzeraine de la philosophie : elle est travaillée par une aspiration secrète, qu'elle ne peut ni réprimer ni satisfaire.

Elle voudrait retenir, dans leur plénitude, ces sentiments chers au cœur de l'homme : l'amour de Dieu, fondement de l'amour des hommes, et la foi en l'immortalité, gage de la communication avec les morts. Et Comte insiste de plus en plus sur la réalité et la valeur des éléments extra-intellectuels ou subjectifs de notre nature. Le sentiment n'est-il pas un fait, l'imagination n'est-elle pas une partie de l'âme humaine, aussi bien que les sens ou la raison? Quoi de plus véritable que l'instinct, en particulier l'instinct religieux, ce fonds irréductible de notre être?

Mais la raison qui, elle aussi, est une donnée de notre nature, arrête ces effusions du cœur. Si l'humanité proprement dite, l'humanité, telle qu'elle est donnée dans l'espace et dans le temps, est elle-même la mesure de l'être et du connaître, l'éternité du Grand-Être, n'est qu'un mot : toute la réalité de Dieu consiste dans la pensée, actuellement présente à certains individus, d'une certaine collection de faits humains ; l'immortalité se réduit au souvenir.

Ce n'est pas en vain qu'on se dispute sur la valeur

du subjectif chez Aug. Comte. Il veut et ne veut pas en faire une réalité véritable.

L'embarras qu'il éprouve tient au principe qu'il a adopté. L'humanité est une notion ambiguë, incapable de fournir un principe premier. Il y a l'homme visible, observable du dehors, collection de faits donnés, analogues à tous les autres faits; et il y a l'homme intérieur, qui pense, désire, aime et cherche. Ayant, en dépit de sa proscription de la psychologie, pris une conscience vive de la réalité propre de cet homme intérieur, Comte offre à son ambition le monde des faits, dont il a, par ailleurs, solidifié la voûte de toutes parts, pour être bien sûr que l'homme ne pourrait s'en évader; et il lui enjoint de régner sur ce monde et d'y trouver le bonheur. Mais la barrière qu'il a élevée entre les faits et les idées, entre les réalités données et les possibilités idéales est illusoire. L'âme humaine est précisément l'effort pour dépasser le donné, pour faire mieux, pour tenter autre chose, pour se surpasser soi-même. L'homme, disait Pascal, passe infiniment l'homme.

Ce n'est pas clore à tout jamais l'ère des recherches métaphysiques et religieuses que de faire de l'homme la mesure des choses, c'est la rouvrir. Car, qu'est-ce que l'homme? Est-il sûr qu'il ne soit lui-même qu'une donnée, une collection de faits, une chose?

Les philosophes, disait Gœthe, ont mis en pièces le dieu extérieur et matériel qui trônait sur les nuages : ils n'ont rien fait. Que l'homme rentre en lui-même, et il y trouvera le vrai dieu, intérieur à l'être et non extérieur, puissance créatrice et non phénomène donné.

Weh! Weh!
Du hast sie zerstört
Die schöne Welt

Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
. . . .
Mächtiger
Der Erdensöhne
Prächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf![1]

Comte, il est vrai, tenait l'instinct humain pour fixe à tout jamais, ainsi que l'instinct des animaux. Mais la science devait démontrer que l'instinct animal n'est pas une donnée immuable. Quant à l'homme, il n'est vraiment homme que s'il prend son instinct actuel pour un point d'appui, afin de s'élever plus haut, non pour un terme qu'il lui serait interdit de franchir.

Là est le point contestable de la doctrine de Comte. Son positivisme clos et absolu serait légitime, si la nature humaine était une chose donnée une fois pour toutes. Il n'est que la fixation artificielle d'une phase transitoire de la vie de l'humanité, si l'homme est un être qui se cherche, qui se modifie et qui se recrée sans cesse.

Cette création de l'homme par l'homme est-elle arbitraire? L'homme serait humilié si on le lui prouvait. Car dans sa prétention de mieux faire il ne saurait alors que s'agiter au hasard comme un atome d'Epicure. Mais il croit que, sans modèle complet dans ce qui lui est donné, son œuvre a néanmoins une règle, laquelle a sa nécessité, son

1. Gœthe, *Faust* : Malheur! malheur! Tu l'as brisé, le ciel magnifique, de ton poing destructeur. Il s'écroule, il tombe en morceaux... Puissant fils de la terre, rebâtis-le plus splendide, ce monde divin ; bâtis-le au fond de ton cœur!

existence et sa valeur supérieures. Cette règle, qui réside à la fois en lui et au-dessus de lui, est ce qu'il appelle Dieu.

C'est ainsi qu'en l'humanité même se trouvent les germes d'une religion dont l'objet dépasse l'humanité. Pour que l'homme pût contenter l'homme, il faudrait lui désapprendre le Γνῶθι σαυτόν de la sagesse antique. Il ne peut aller au fond de soi sans y rencontrer le besoin, sans y sentir la force de travailler à augmenter la réalité, la perfection et la valeur de l'humanité. Sans doute le legs de l'humanité passée, les conditions de l'humanité entrent, pour une part essentielle, dans l'idéal qui convient à l'homme, et cet idéal, pour être pratique, doit demeurer proche de la réalité donnée. Mais le fait ne saurait suffire à régler l'idée, puisqu'il s'agit précisément de dépasser le fait. La foi dans la réalité supérieure d'un objet idéal, irréductible à tout le donné, susceptible néanmoins de s'imprimer dans le donné, a produit les héros qu'honore à bon droit Aug. Comte : ils sont les saints de son calendrier, parce qu'ils n'ont pas cru à sa religion.

Tout le positivisme apparaît ainsi comme placé dans un état d'équilibre instable. Il ne connaît que le réel et l'utile. Mais le réel et l'utile sont des notions qui, nécessairement, en appellent d'autres, et de plus hautes.

Le savant à qui l'on prescrit de chercher le réel s'aperçoit bientôt que toutes les impressions de tous les individus sont également réelles, et que sa tâche est précisément de distinguer, de ce réel, quelque chose de plus stable, de plus profond, de moins relatif aux conditions de la perception individuelle et humaine. Il appelle vrai cet objet, qu'il ne peut ni saisir ni définir exactement, dont l'idée confuse guide

ses recherches, et qui se dessine peu à peu devant lui sous l'influence de ces recherches mêmes. Et, une fois en possession de cette idée, il comprend qu'il ne peut la subordonner à aucune utilité, si haute soit-elle. Le vrai lui-même est, à ses yeux, une utilité suprême. La science cherche pour l'amour du vrai. C'est son honneur, sa fierté et sa joie, qu'elle ne saurait se laisser ravir par aucun système philosophique ou politique. Il ne s'agit pas de savoir s'il est de l'intérêt de la science pratique elle-même de laisser croire aux théoriciens qu'ils ne travaillent que pour la théorie. La science en soi est une activité légitime et noble absolument, qu'il appartient à la philosophie, gardienne de l'idéal, d'affranchir et d'amener à la conscience de soi, non d'asservir, à quelque fin que ce puisse être.

De même, l'homme de cœur et de volonté, à qui l'on donne pour tâche la poursuite de l'utile dans les limites du réel, ne peut s'en tenir à cet objet. Qu'est-ce que l'utile? Qu'est-ce que le réel? L'homme a l'ambition de déterminer le premier, et, en quelque manière, de créer le second. L'utile, ce seront les moyens à employer pour réaliser l'objet que j'aurai conçu, et que la raison me présentera comme digne des efforts de l'homme. Et le réel, ce sera ce que, moi-même, je ferai exister, en puisant des forces dans l'idée même de la tâche que je me serai proposée. En d'autres termes, au-dessus de l'utile, l'homme met nécessairement le bien et le beau, comme source et comme mesure de cet utile même. Le Bien et le Beau veulent être, ainsi que le Vrai, considérés, eux-mêmes, comme des utilités, comme l'utilité par excellence.

C'est ainsi que le principe de Comte, la notion du positif, union du réel et de l'utile, conduit, de lui-même, dès que l'homme le met en œuvre, à ces

objets supérieurs à la réalité donnée que Comte s'était proposé d'éliminer. Le réel et l'utile nous sont une incitation à chercher le Vrai, le Beau et le Bien.

En vain a-t-on, pour retrancher de l'âme humaine le désir de ce qui dépasse l'homme, tenté de démontrer que ce désir est illusoire, en sorte qu'il doit peu à peu s'atrophier et disparaître, comme un organe qui n'a plus de fonction : l'homme réel ne reconnaît pas sa condition dans celle qu'on lui décrit. Comte nous interdit de rien voir, de rien chercher, au delà du monde que nous habitons. Ce monde, selon lui, doit être, pour nous, un tout. Mais déjà Littré s'aperçoit que ce tout n'est qu'une île, entourée de toutes parts d'un océan, dont l'exploration, dit-il, nous est interdite, mais dont la vue nous est aussi salutaire que formidable.

Est-il possible de fermer l'infini, et de compter sur la désuétude pour nous en ôter l'idée? La science et la religion, qui se gênent mutuellement, si l'on prétend les loger l'une et l'autre dans le monde fini des phénomènes humains, ne recouvreront-elles pas leur liberté et leur autonomie respectives, si l'on admet, au delà du monde donné, que revendique la science, l'existence d'un autre monde, ouvert à nos désirs, à nos croyances, à nos rêves? Une telle doctrine irait-elle à l'encontre des affirmations de la science moderne, ou ne serait-elle pas plutôt appelée par la science elle-même? Cette manière d'aborder le problème fut celle d'un illustre philosophe anglais, l'un des principaux témoins des idées de notre époque : Herbert Spencer.

CHAPITRE II

Herbert Spencer et l'Inconnaissable.

I. La doctrine de H. Spencer sur la science, la religion et leurs rapports.— L'Inconnaissable, la science et la religion.— L'Évolutionisme, l'évolution religieuse.
II. L'Interprétation de la doctrine. — Les motifs qui ont guidé H. Spencer.— Le rapport de la théorie de l'évolution religieuse et de la théorie de l'Inconnaissable. — L'Inconnaissable négatif et l'Inconnaissable positif. — H. Spencer et Pascal.
III. Valeur de la doctrine. — L'Inconnaissable de H. Spencer n'est-il qu'un résidu des religions ? La valeur du sentiment selon H. Spencer. — D'ailleurs la doctrine a un fondement rationnel. — Le point faible du système : l'Inconnaissable conçu à un point de vue purement objectif. H. Spencer lui accorde trop ou trop peu.

Les spéculations sur la religion ne sont pas l'une des parties les plus originales de la philosophie de Herbert Spencer. Matériellement, elles ne tiennent qu'une petite place dans son œuvre. Mais, s'il est toujours intéressant de connaître, en cette matière, les idées d'un grand penseur, il y a des raisons spéciales pour rechercher ce qu'en a écrit Herbert Spencer.

Il appartenait à une famille de prédicateurs et de professeurs, où la religion était affaire de première importance. Par sa mère il se rattachait à une vieille famille huguenote française, la famille Brettel. Son arrière grand-père, John Brettel, était un ami personnel de John Wesley, le fondateur du méthodisme, et s'appliqua lui-même à propager cette doctrine.

Sa mère, Harriet Holmes, très pieuse, observait strictement, quoique méthodiste, les rites de l'Eglise anglicane. George Spencer, père de Herbert, se préoccupait vivement des choses religieuses. D'abord attaché au méthodisme, il s'en sépara, parce qu'il n'y trouvait pas la religion intérieure dont il éprouvait le besoin, et se tourna vers les quakers. Son sens de la religion se traduisit par une véritable répugnance pour les prescriptions et les cérémonies ecclésiastiques.

A ces influences, Herbert Spencer fut loin d'être insensible. Dans ses *Facts and Comments*, dans son *Autobiography*, il montre qu'il a à cœur, et de plus en plus, les choses religieuses. Ce sont des réflexions sur la religion qui terminent l'*Autobiography*. Ainsi le savant qui, par ses immenses études, s'est rendu capable de tenter cette puissante synthèse des sciences à laquelle son nom reste attaché, n'était pas moins qualifié, par sa vie et par ses réflexions, pour traiter des rapports de la religion et de la science.

Ce n'est pas seulement parce qu'elles expriment un côté saillant de l'esprit du philosophe que les doctrines de Herbert Spencer sur la religion sont intéressantes. Ces doctrines se résument dans ce que Huxley a nommé l'agnosticisme. Or l'agnosticisme est l'une des formes les plus importantes de la pensée philosophique contemporaine. Qu'est-ce que l'agnosticisme? Pour les uns, c'est un mysticisme qui craint de rabaisser Dieu en le mettant à notre portée ; pour d'autres, ce n'est qu'un nom savant derrière lequel se dissimule l'athéisme. L'agnosticisme est une certaine solution du problème des rapports de la religion et de la science, qu'il est nécessaire d'examiner; et l'on ne saurait mieux faire, pour l'étudier d'une manière concrète, que de le considérer chez Herbert Spencer.

I

LA DOCTRINE DE H. SPENCER SUR LA SCIENCE, LA RELIGION ET LEURS RAPPORTS.

C'est essentiellement dans la première partie des *Premiers Principes*, intitulée : l'Inconnaissable, et dans les parties des *Principes de Sociologie* qui traitent, soit des *data* ou bases psychologiques de la sociologie, soit de l'évolution des institutions ecclésiastiques, que se trouvent les textes concernant la religion et ses rapports avec la science.



Le dernier mot de la philosophie de Herbert Spencer, c'est qu'il y a pour nous, invinciblement, au fond et à l'origine de toutes choses, un Inconnaissable : il y a un principe qu'il nous est également impossible d'écarter et d'atteindre. Cette doctrine relie entre elles la religion et la science.

Il semble souvent que la religion et la science soient opposées l'une à l'autre : beaucoup d'hommes en viennent à croire que leurs principes sont radicament inconciliables. Il faut remarquer, pourtant, que l'une et l'autre sont également données dans l'expérience, comme des réalités naturelles.

Ce serait une erreur de croire que la religion est une chose artificielle, fabriquée par l'esprit, au hasard des caprices de son imagination. La religion a été suggérée à l'homme par les choses elles-mêmes : elle est la réaction spontanée de sa pensée, de son

cœur, de son âme, en réponse à l'action exercée sur lui par le monde extérieur.

D'autre part, la science, elle non plus, n'est pas une invention artificielle et comme surnaturelle, ainsi que l'imaginent, sans peut-être s'en rendre compte, ceux qui se font gloire de l'opposer à la connaissance vulgaire. La science est l'expérience commune et quotidienne elle-même, devenue, par son évolution naturelle, plus précise, mieux liée, plus instructive, et bien plus capable que l'expérience commune de dépasser, dans ses affirmations, les limites de la perception actuelle.

Science et religion ont donc une même origine : l'une et l'autre se sont produites naturellement dans l'esprit humain, par suite de sa relation avec le monde ; ce sont, au même degré, des réalités, des manifestations spontanées de la nature : c'est donc un non-sens de chercher si l'existence de l'une est compatible avec celle de l'autre. Elles peuvent coexister, puisqu'elles coexistent. Le seul problème est de chercher la raison et la signification de cette coexistence.

Si l'on s'en tient à l'examen des déterminations particulières, soit de la religion, soit de la science, on constate entre elles, il est vrai, des contradictions flagrantes, et l'on ne peut que juger factices et caducs les essais de conciliation que d'ingénieux exégètes s'évertuent à multiplier. Mais l'accident ne saurait faire oublier l'essence. Il faut, pour apprécier sainement la science et la religion, considérer, non leurs expressions particulières et contingentes, mais leurs propositions les plus générales et les plus abstraites : peut-être, en ce sens, apparaîtront-elles comme très conciliables.

Les dogmes spéciaux qu'offrent les religions, et par où elles entrent souvent en conflit avec la science.

expriment, en réalité, non des révélations surnaturelles, mais l'effort de l'esprit humain pour se représenter, d'une manière conforme à ses catégories et à ses habitudes, l'absolu, l'infini, dont le sentiment s'impose à lui. Or, toutes ces formules, si savantes, si adroites, si subtiles soient-elles, se montrent incapables de soutenir l'analyse. Elles paraissent satisfaisantes tant qu'on les considère à un point de vue poétique et sentimental, sans définir avec rigueur le sens des mots et le rapport des idées. Mais il n'en est plus de même, dès qu'on cherche à les concevoir et à les démontrer d'une façon précise.

Soit, par exemple, la question de l'origine du monde, l'une de celles que les religions s'appliquent généralement à résoudre. Si l'on détermine avec précision les solutions que comporte ce problème, on trouve qu'elles se réduisent à trois. On peut supposer, ou que le monde existe de toute éternité, ou qu'il s'est créé lui-même, ou qu'il a été créé par une puissance extérieure. Or, soumise à la critique philosophique, aucune de ces trois hypothèses n'est réellement intelligible, chacune des trois enferme en elle-même des incompatibilités logiques, chacune est intrinsèquement contradictoire. Il est impossible de les réaliser en pensée, selon la forte expression de la langue anglaise : *to realize them in thought.* Ces résultats ont été, selon Herbert Spencer, définitivement établis par la critique de Hamilton et de Mansel. L'examen des autres déterminations que la théologie prétend imposer au premier être : unité, liberté, personnalité, conduit à des conclusions semblables.

C'est pourquoi l'objet de la religion, l'absolu, en tant que l'on essaie de se le représenter comme existant, est incompréhensible, impensable : *unthinkable.*

Que dire maintenant de la science? N'est-elle pas,

au contraire, claire et évidente d'un bout à l'autre, dans ses principes, dans ses raisonnements, dans ses résultats? Il n'en est rien, selon Herbert Spencer. La science, dont l'œuvre est, en définitive, la réduction de la qualité à la quantité, ne peut se passer de notions telles que celles d'espace, de temps, de matière, de mouvement, de force, comme supports nécessaires de la quantité. Mais toutes ces notions, si l'on tente de les réaliser en pensée, aboutissent, elles aussi, à des contradictions.

Essayez, par exemple, de penser effectivement, c'est-à-dire de concevoir avec la détermination précise et achevée qu'implique l'existence, soit l'espace, soit le temps. Si l'espace et le temps existent réellement, il n'y a, touchant leur nature, que trois hypothèses possibles. Il faut qu'ils soient, ou des entités, ou des attributs d'entités, ou des réalités subjectives. Or aucune de ces trois hypothèses n'est développable sans contradiction. Spencer, ici encore, adopte les résultats de la critique kantienne et écossaise.

Ce qui est vrai de l'espace et du temps l'est également des autres données premières de la science. Essayons-nous, remontant le cours de l'évolution universelle, de nous représenter la matière comme ayant existé primitivement à l'état de diffusion complète? Nous nous voyons dans l'impossibilité de concevoir comment elle est parvenue à cet état. Nous tournons-nous vers l'avenir? Nous ne saurions assigner de limites à la succession des phénomènes qui se déroulent devant nous. Si, d'autre part, l'homme regarde en lui-même, il constate que les deux extrémités du fil de la conscience sont hors de ses prises. Il ne peut saisir la production d'un état de conscience qu'après que cet état est déjà écoulé; et l'évanouissement du conscient dans l'inconscient lui échappe

semblablement. De toutes choses l'essence, la genèse, le terme nous sont cachés. Toute notre science aboutit au mystère.

Il y a donc une ressemblance, un lien, entre la science et la religion. Toutes deux, si on approfondit leurs principes, impliquent l'inconnaissable, l'impensable. Dans cet inconnaissable, la religion prend sa source, et elle fait de vains efforts pour le définir. En vain, de son côté, la science voudrait-elle se maintenir dans la région du définissable et du connaissable. Plus elle progresse et démontre, plus s'impose à elle cet inconnaissable qu'elle se proposait d'éliminer. Où la religion commence, la science finit. Elles se tournent le dos, et elles se rejoignent.

Mais la notion de l'absolu, en laquelle se réconcilient ainsi la science et la religion, ne serait-elle pas une pure négation? Cet inconnaissable, cet impensable ne se réduirait-il pas à une abstraction, à un néant? S'il en était ainsi, la conciliation qu'il opère ne serait qu'un mot.

C'est l'œuvre propre et c'est l'originalité de Herbert Spencer d'avoir érigé en réalité positive l'Inconnaissable, qui, pour ses prédécesseurs Hamilton et Mansel, n'était qu'une négation. Il a déclaré, il a maintenu que l'Absolu est inconnaissable : il n'en a pas conclu que nous n'en puissions rien affirmer. Entre la connaissance proprement dite, laquelle saisit la chose dans toute sa détermination, et l'ignorance totale, pour qui la chose se réduit à un nom vide de sens, Herbert Spencer a placé un intermédiaire, à savoir la chose en tant qu'aperçue dans ses caractères les plus généraux.

Pour établir, en ce sens, que l'absolu peut être positif encore qu'inconnaissable, Herbert Spencer distingue entre la conscience positive et la conscience

définie. On croit à tort que la première suppose nécessairement la seconde. Cette opinion repose sur une erreur logique. Une chose peut, en réalité, fort bien être à la fois positive et indéfinie. Et c'est précisément à l'affirmation d'une conscience à la fois indéfinie et positive qu'aboutit l'examen de cet inconnaissable, postulat commun de la science et de la religion.

Quand je dis que l'absolu est inconnaissable, impensable, je veux dire qu'il ne saurait être réalisé en pensée, connu sous une forme concrète, érigé en objet d'une conscience définie. Que signifie cette impossibilité ?

Supposons que l'esprit se propose de penser l'absolu. Il devra nécessairement lui attribuer certaines déterminations. Il devra, par exemple, le poser, soit comme limité, soit comme illimité. Ces deux attributs sont contradictoires. L'esprit devra donc opter entre eux. Or l'analyse démontre avec une rigueur égale, d'une part qne je dois poser l'absolu comme limité, étant impossible qu'il soit illimité ; d'autre part, que je dois le poser comme illimité, étant impossible qu'il soit limité. Si donc je veux penser l'absolu, je me trouve en présence de deux absolus contradictoires, l'un limité, l'autre illimité. Mais ce résultat n'est pas le dernier mot de l'analyse.

Si le limité et l'illimité s'opposent l'un à l'autre, c'est seulement en tant que derrière enx il y a un sujet qui les rapproche, les compare, et les juge incompatibles ; autrement dit, c'est en tant que derrière eux il y a une conscience. Donc le limité et l'illimité, vus, non plus dans les mots qui les isolent l'un de l'autre, mais dans l'acte de l'esprit que suppose tout concept, ne sont pas totalement

contradictoires. Après qu'ils se sont abolis l'un l'autre en tant qu'objets de conscience définie, il reste la conscience impliquée dans ce rapport même, à savoir : une conscience indéfinie et pourtant positive. Affirmer que la conscience définie de l'absolu est impossible, c'est, du même coup, affirmer l'existence d'une conscience positive indéfinie de cet absolu.

La méthode de Herbert Spencer n'est pas une dialectique formelle et scolastique, c'est une méthode concrète de réduction. Il part de ce qui est empiriquement donné : il en élimine tout ce qu'il lui est impossible de penser comme existant. Il s'arrête, lorsque, comme le chimiste, il se trouve en présence d'un résidu irréductible. Or, au fond de l'absolu, il découvre, en ce sens, la conscience indéfinie. Posé par cette conscience, l'absolu est véritablement quelque chose de réel et de positif, encore qu'inconnaissable.

Et ainsi, la conciliation de la religion et de la philosophie ne se fait pas au moyen d'un mot, mais d'une réalité ; elle n'est pas négative, mais positive. Quelle que soit la nature intrinsèque de leur rapport, il y a pour nous une unité vivante, la conscience, qui nous en garantit la réalité.

La religion part de l'affirmation de l'absolu, et elle est dans le vrai, puisque de cet absolu nous avons une conscience positive. La science ne peut réussir à dissiper le mystère dont, en tout sens, elle est enveloppée ; et cette impuissance est, en effet, irrémédiable, puisque, de l'absolu, nous n'avons et ne pouvons avoir qu'une conscience indéfinie.

*
* *

Cette doctrine des rapports de la religion et de la science, toutefois, n'est en quelque sorte que l'intro-

duction métaphysique du système. Le système proprement dit gravite autour de l'idée de science. Il a pour objet d'opérer la synthèse des sciences au moyen des principes qui se déduisent de la notion du connaissable.

Les sciences classent les objets d'après leurs ressemblances, en poursuivant la réduction des ressemblances vagues et incomplètes, ou qualitatives, à ces ressemblances complètes et exactes, que les mathématiciens appellent égalité et identité. Les sciences, à elles seules, n'atteignent qu'à un savoir partiellement unifié. La philosophie tend à unifier le savoir d'une manière complète. Son instrument est la loi d'évolution, que pressentent les sciences, et qu'établit l'analyse de la notion de connaissable.

Les sciences étudient les faits, tous les faits; et finalement, incorporées à la philosophie, elles voient ces faits se ranger, en tous les domaines, sous cette loi d'évolution qui est le principe commun de l'être et du connaître. Selon cette loi, prise dans sa signification la plus générale, toutes choses passent nécessairement, progressivement, d'un état d'homogénéité incohérente à un état d'homogénéité définie et cohérente.

A la loi d'évolution les religions sont soumises comme tous les autres phénomènes. Et ainsi la religion, qui a été mise en regard de la science dans les *Premiers Principes*, alors qu'il s'agissait d'en rechercher l'objet ultime, est maintenant, comme phénomène donné dans le temps et dans l'espace, rangée purement et simplement parmi les choses, toutes analogues entre elles, qu'étudient la science et la philosophie.

Le problème est ici de rechercher, selon les principes de la philosophie évolutioniste, la genèse phénoménale des institutions ecclésiastiques.

Le point de départ des religions, selon l'ordre historique, le fait élémentaire, qui, en se diversifiant, produit leur infinie variété, n'est autre, selon H. Spencer, que l'idée de ce qu'on appelle le *double*. L'homme voit dans l'eau son image ou son double. De même, il se voit en rêve, il voit en rêve l'image des autres hommes. Ce double, tout en ressemblant à l'original, ne lui est pas nécessairement identique : le premier mouvement de l'homme est de voir dans l'un et l'autre deux êtres distincts. Or, le sommeil dissipé, que devient le double? L'homme a une tendance naturelle à croire qu'il n'est pas anéanti, qu'il s'est simplement éloigné, qu'il réapparaîtra peut-être dans un prochain rêve. Par suite, quand vient la mort, l'homme croit aisément que ce moi mystérieux subsiste, et qu'il demeure plus ou moins semblable à lui-même, donc plus ou moins semblable à l'être visible dont il était le double. De là, la croyance aux esprits, aux êtres surnaturels, à leur puissance, à leur influence sur la vie humaine. Telle est, selon H. Spencer, qui, ici, se rencontre avec les Épicuriens, l'origine historique des religions.

De cette croyance sont dérivés les dogmes, les rites, les institutions ecclésiastiques.

Tout être réel a son double, susceptible d'être considéré comme un esprit. Les esprits inférieurs se sont, avec le temps, groupés sous la domination d'esprits supérieurs qu'on a appelés dieux ; ceux-ci eux-mêmes ont fini par être subordonnés à un Dieu unique. Ces puissances surnaturelles, l'homme a cherché à se les représenter, à se les rendre accessibles et propices : de ce désir sont nées les mythologies, les formules d'incantation, les pratiques et les organisations, lesquelles, s'étant, par la suite, selon la loi même d'évolution, développées, jusqu'à un

certain point, pour elles-mêmes, ne conservent parfois que de faibles traces de leur origine.

Là où elles ne sont plus soutenues par leur destination première, les croyances des hommes ayant trop fortement évolué, ces institutions subsistent comme lien social, caractère de première importance que l'évolution leur a conféré. Les religions représentent désormais la continuité des sociétés; et ainsi il y a, pour les individus, un intérêt de premier ordre à les respecter.

Le trait général de l'évolution religieuse, c'est la prépondérance croissante de l'élément moral sur l'élément cultuel ou propitiatoire, ainsi que l'élimination croissante des caractères anthropomorphiques attribuées tout d'abord à la cause première; c'est, en dernière analyse, la tendance à considérer les dogmes comme de purs symboles, et à les remplacer par la conscience, à la fois indéfinie et positive, de l'absolu.

II

L'INTERPRÉTATION DE LA DOCTRINE.

Telle est la substance des doctrines de Herbert Spencer sur la religion et ses rapports avec la science. Quelle en est la signification ? Ces doctrines ne sont-elles, dans l'ensemble de son œuvre, qu'une partie accessoire sans grande importance, ou sont-elles l'expression d'idées approfondies, faisant corps avec le système ?

Il peut sembler que ces théories sont peu de chose en face de la vaste synthèse des sciences qui est proprement l'œuvre de Herbert Spencer, et qu'en somme la signification en demeure surtout négative.

Sans doute, on trouve facilement, dans les *Premiers Principes*, les matériaux d'une théorie de l'Inconnaissable. Mais il importe de remarquer que Herbert Spencer, primitivement, ne songeait pas à faire précéder les *Premiers Principes* par des considérations sur l'Inconnaissable. C'est dans la crainte que sa doctrine générale ne fût interprétée en un sens défavorable à la religion, c'est pour écarter le reproche d'athéisme, que Herbert Spencer, après coup, a ajouté cette première partie.

D'ailleurs, cette théorie de l'Inconnaissable, comme son nom même l'indique, nous enseigne que Dieu, la cause première, les objets propres de la religion, sont entièrement inaccessibles à notre intelligence. Leur réalité, sans doute, est impliquée par les phénomènes que nous observons. Mais qu'est-ce qu'une existence dépouillée de toute manière d'être ? Qu'est-ce qu'un absolu absolument inconnaissable ? Y a-t-il là, en dépit

de toutes les dénégations du philosophe, autre chose qu'un terme abstrait, l'expression, toute négative, d'une impossibilité ?

En ce qui concerne la doctrine relative à la genèse historique de la religion, celle-là, certes, est précise, positive et développée. Mais, abstraction faite de sa valeur scientifique, laquelle est aujourd'hui très contestée, n'est-elle pas la négation même d'un fondement objectif spécial de la religion ? N'y voyons-nous pas tout ce qui compose les religions ramené à une croyance puérile et fausse, la croyance en la réalité et en la survivance des fantômes que nous présentent les rêves ? La religion n'y devient-elle pas, purement et simplement, un chapitre de l'histoire naturelle de l'homme ?

Il convient, pour bien entendre, sur ces divers points, la pensée de Herbert Spencer, d'appliquer à l'interprétation de sa doctrine cette méthode de critique immanente, d'explication de l'œuvre par l'œuvre elle-même, que Spinoza voulait voir appliquer à la Bible comme à la nature.



Quelles sont les raisons qui ont provoqué les théories de Herbert Spencer sur la religion ? En considérant les motifs des doctrines, on a plus de chances d'en saisir le sens véritable.

Si l'on consulte l'Autobiographie du philosophe, si franche, si spontanée, si vivante, si riche de détails sur le travail intérieur de son esprit, on voit que ces raisons furent les suivantes :

En premier lieu, l'impression que firent sur lui la Bible et les sermons des prédicateurs commentant le texte sacré. Mille choses, dans cette prétendue révé-

lation, lui furent un sujet de scandale. Qnelle immense injustice, de punir la désobéissance du seul Adam par la damnation de toute sa postérité innocente! Et par quel privilège une exception est-elle faite en faveur d'un petit nombre d'hommes, à qui est révélé un plan de rédemption dont nul autre n'a connaissance? Combien extraordinaire cette affirmation, que la cause universelle dont sont sortis trente millions de soleils avec leurs planètes a pris un jour la forme d'un homme, et a fait un marché avec Abraham, s'engageant à lui procurer un territoire, si celui-ci le servait avec fidélité! Comment Dieu peut-il trouver du plaisir à nous entendre chanter ses louanges dans nos églises, et se mettre en colère contre les infiniment petits qu'il a créés, parce que ceux-ci négligent de lui parler continuellement de sa toute-puissance?

De telles réflexions se rencontrent en maint endroit chez Herbert Spencer. Quel motif les inspire? Nul doute à cet égard. Herbert Spencer est choqué de la disproportion qu'il constate entre les croyances traditionnelles sur Dieu et le caractère d'infinité que sa raison attribue à la cause première. Est-ce là un sentiment irréligieux? Est-ce une preuve d'indifférence en matière religieuse? La vivacité même et le ton de son langage font ressortir la sérieuse et profonde aspiration religieuse qui lui dicte ces attaques contre la religion.

Ce genre de critiques ne concerne que certains récits et dogmes propres à une religion particulière. En voici une, d'un autre ordre, qu'énonce avec insistance l'Autobiographie. J'avais, dit Herbert Spencer, comme inné en mon esprit, le sens de la causalité naturelle. Je concevais, comme par intuition, la nécessité de l'équivalence entre la cause et l'effet. Je sentais, sans qu'il fût besoin de me l'enseigner,

l'impossibilité d'un effet qui n'aurait pas sa cause suffisante; et j'avais, de moi-même, la certitude que, une cause étant donnée, son effet devait se produire nécessairement, avec l'ensemble de ses déterminations, tant quantitatives que qualitatives. Cette disposition mentale me conduisit à rejeter l'idée ordinaire du surnaturel; et j'en vins à considérer comme impossible tout ce qu'on appelle miracle, c'est-à-dire tout ce qui est conçu comme contraire à la causalité de la nature.

Le premier motif était tiré de doctrines spéciales, enseignées officiellement comme religieuses. Celui-ci a sa source dans la nature de la science : *a priori*, la science exclut le surnaturel.

Y a-t-il, dans le principe de la causalité naturelle qu'invoque ici Herbert Spencer, un obstacle invincible aux croyances religieuses? Il n'est pas vraisemblable; car les exemples abondent de philosophes qui, à une conscience très nette de l'enchaînement naturel des phénomènes, ont joint un sens religieux très profond. Tels étaient, dans l'Antiquité, les Stoïciens; tels furent, dans les temps modernes, un Spinoza, un Leibnitz, un Kant. Par contre, les Épicuriens, qui admettaient des solutions de continuité dans la trame des phénomènes, niaient toute intervention des dieux dans les évènements de ce monde.

Quelle est donc, au point de vue religieux, la conséquence de la doctrine de la causalité naturelle? Cette doctrine nous interdit de nous représenter Dieu et la nature comme deux adversaires qui lutteraient, en champ clos, pour s'exterminer l'un l'autre. Elle ne permet pas que l'on fasse consister l'action divine dans une destruction des forces naturelles, ni l'action des créatures dans une révolte contre la puissance créatrice. Mais une conception du naturel et du surna-

turel où Dieu et la nature sont ainsi assimilés à deux hommes qui se battent, est visiblement puérile ; et ce n'est pas pour écarter de telles idées que l'on peut être taxé d'irréligion. En revanche, la doctrine de la causalité naturelle n'exclut nullement, pour beaucoup d'esprits elle implique un principe universel d'ordre, d'unité, de vie et d'adaptation, lequel domine les lois de la nature comme la cause l'effet, ou comme l'original la copie. L'enchaînement qui existe entre les divers moments d'une démonstration mathématique exclut-il l'existence d'un mathématicien, qui serait l'auteur de cette démonstration?

Pour que la causalité naturelle comporte une telle interprétation, une condition, toutefois, est requise. Il faut que la nature, au sens scientifique du mot, ne soit pas, elle-même, considérée comme l'absolu.

Or, cette position est précisément celle de Herbert Spencer. Lui-même déclare que nos lois naturelles, le monde qui nous est offert, ne sont que des symboles de l'Être véritable, et qu'il serait contraire à toute philosophie de les ériger en absolu. Il y a donc place, à côté de sa foi dans la causalité naturelle, pour la foi dans un principe supérieur à cette causalité, lequel serait précisément l'objet de la religion.

Remarquons d'ailleurs que Spencer ne conclut pas : je dus rejeter toute idée de surnaturel, mais simplement : je fus amené à rejeter l'idée qu'on se fait ordinairement du surnaturel. Il se range parmi ceux qui, tout en niant le miracle en tant que violation des lois de la nature, se croient autorisés à maintenir les principes vraiment surnaturels de la religion, et pensent même, par leurs négations, être plus religieux que ceux qui font de Dieu un méchant ouvrier, constamment occupé à corriger son ouvrage.

*
* *

Mais nous ne pouvons nous borner à consulter les intentions de Herbert Spencer : il est nécessaire de considérer en elles-mêmes sa théorie de l'Inconnaissable et sa théorie de l'évolution religieuse. Il semble à plusieurs interprètes que cette dernière, qui est, en somme, la partie positive et scientifique de la doctrine, réduise à néant la valeur objective de l'idée religieuse, et qu'ainsi, rétroactivement, elle rende illusoire et purement verbale la théorie initiale d'un absolu réel encore qu'inconnaissable.

Qu'est-ce donc, au point de vue de la philosophie scientifique, que la religion, selon Herbert Spencer? C'est le développement naturel, conforme à la loi générale d'évolution, d'un fait élémentaire, naturel lui aussi, vulgaire même et insignifiant, l'illusion du double.

Pour mesurer les conséquences véritables de cette thèse, il importe de l'envisager au point de vue de Herbert Spencer lui-même.

L'évolution naturelle, telle qu'il l'entend, n'est pas un simple phénomène de mécanique. Sans doute elle a pour matériaux des faits, lesquels sont comme des atomes séparés les uns des autres ; et elle assemble ces matériaux du dehors, en groupant autour d'un fait élémentaire des faits connexes fournis par le milieu environnant. Mais elle ne produit pas des agrégats quelconques. Elle engendre des êtres souples, modifiables, qui s'adaptent progressivement les uns aux autres. En réalité, elle est immanente à chaque élément de la nature, comme une tendance vers l'équilibre et la correspondance universels.

Il suit de là que tous les produits définis et relati-

vement stables de l'évolution ont, en eux-mêmes, une valeur et une dignité; car tous représentent un moment, une forme, la seule possible et bonne en un point donné de l'espace et du temps, de cette adaptation mutuelle universelle, qui est la loi suprême de la nature. C'est là, d'ailleurs, semble-t-il, un principe familier et cher au monde anglo-saxon : l'existence, à elle seule, quand elle est certaine et vivace, quand elle se maintient et se défend énergiquement, manifeste ou confère un droit. Et ainsi les phénomènes religieux, par cela seul qu'ils sont, qu'ils durent, qu'ils se montrent doués de généralité et de vitalité, témoignent, selon les principes de Herbert Spencer, de leur conformité au milieu dans lequel ils subsistent, de leur légitimité, de leur valeur.

Eux aussi, d'ailleurs, en tant qu'ils sont et qu'ils résistent, sont des données, des conditions, auxquelles les autres modes de l'existence doivent s'adapter. La première partie des *Premiers Principes* n'expose pas seulement comment la religion a le devoir de se mettre d'accord avec la science. Elle montre également comment la science doit respecter ce qu'il y a d'essentiel dans la religion. S'il condamne la théologie qui se joue des lois de la nature, H. Spencer ne rabaisse pas moins l'orgueil d'une science qui prétendrait supprimer le mystère, gage de l'absolu.

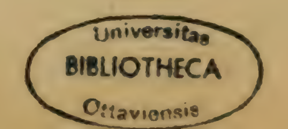
Ainsi l'épreuve même du temps, à laquelle ont été soumises les religions existantes, est une garantie de leur valeur. Mais à quel point de vue ces phénomènes ont-ils une valeur? Sont-ils propres à intéresser la conscience religieuse actuelle, ou n'y faut-il voir que des superstitions dénuées de sens, subsistant au même titre que les forces mécaniques ou les instincts aveugles, qui sont les assises de la nature?

Le point de départ du développement religieux,

selon H. Spencer, c'est un phénomène de valeur nulle, semble-t-il, au point de vue de la conscience religieuse : la croyance de l'homme primitif à la réalité des images qu'il voit en rêve. Comment cette origine puérile ne rejaillirait-elle pas sur l'évolution entière ? Des croyances et des institutions qui ne sont que le développement et l'adaptation d'une superstition grossière ne demeurent-elles pas, même si elles présentent une utilité pratique, des imaginations où la raison n'a rien à voir ?

Peut-être cette déduction est-elle moins rigoureuse qu'il ne semble au premier abord. L'évolution ne pourrait-elle pas transformer, à la longue, le principe même, et muer une erreur en vérité ? Telle n'est pas, toutefois, la réponse que fait H. Spencer. Il réfute ainsi l'objection dans le chapitre des *Principes de Sociologie* intitulé *Passé et avenir de la religion*, et dans des articles de la *Nineteenth Century* (1884) :

La conséquence serait juste, si les prémisses étaient vraies. Mais, contrairement à ce que supposent peut-être la plupart de mes lecteurs, il y a, dans la notion primitive d'où naissent les religions, un germe de connaissance véritable. Ce qui est pressenti dans la conception primitive, si faiblement que ce soit, c'est cette vérité, que la puissance qui se manifeste dans la conscience n'est qu'une forme, aperçue sous des conditions spéciales, de la puissance qui existe hors de la conscience. Notre premier mouvement est de confondre cette puissance avec l'image de nous-même que certains phénomènes naturels nous présentent. Or cette confusion n'est pas une erreur absolue. Car il est bien vrai qu'il y a en nous de la force, et que cette force est une avec la force universelle. L'évolution que doit subir notre primitive hypothèse pour devenir une proposition philoso-



phique n'a donc pas besoin d'être une transformation totale; il suffit que soit éliminé de cette hypothèse tout commentaire anthropomorphique. Arrivés au terme de l'épuration, nous reconnaissons, et que la force qui est hors de la conscience ne peut ressembler à celle que nous connaissons par la conscience, et que, néanmoins, ces deux forces doivent être des modes d'une seule et même existence.

La doctrine de l'Inconnaissable est ainsi reliée expressément, par Herbert Spencer lui-même, à la théorie de l'évolution. Peu importe, dès lors, que le philosophe n'ait pas eu, tout d'abord, l'intention d'écrire un chapitre sur l'Inconnaissable comme fondement de ses Premiers Principes. L'Inconnaissable est l'âme de l'évolution. Car c'est parce que l'être, au fond, est un, que l'adaptation mutuelle des êtres de la nature est leur fin, et est réalisable.

Mais cette doctrine de l'Inconnaissable, qui est tout ce que Herbert Spencer offre aux âmes avides de connaissance religieuse, n'aboutit-elle pas à nous ôter toute perspective d'une religion positive, réelle, saisissable et efficace ? Ne se réduit-elle pas à une formule creuse, résidu abstrait de la discussion des antinomies ?

Cette doctrine, si on la regarde de près, n'est pas aussi abstraite et vide qu'il peut sembler au premier abord.

Ce qui, selon H. Spencer, nous introduit dans l'Inconnaissable, c'est la conscience, comme fonds persistant et nécessaire de toutes nos conceptions, de tous nos raisonnements, de toutes nos analyses, de nos négations même les plus radicales. S'il en est ainsi, il est vraisemblable que le système ne sera pas sans renfermer quelques germes d'une méta-

physique positive. Et, en effet, de tels germes s'y rencontrent.

C'est d'abord un idéalisme prononcé, qui perce à travers les dénégations de l'auteur. Que l'on examine le commencement de la seconde partie des *Premiers Principes*, consacrée au Connaissable. On y verra comment le point de départ de toutes nos idées, tant de nos idées relatives au monde extérieur ou non-moi, que de nos idées relatives au monde intérieur, se trouve exclusivement dans nos états de conscience. Nous avons deux sortes d'états de conscience : les états forts, ou perceptions, et les états faibles, tels que les phénomènes de réflexion, de mémoire, d'imagination, d'idéation. Les premiers présentent des connexions indissolubles ; nous appelons *non-ego* le pouvoir inconnu qu'ils manifestent. Les seconds présentent des connexions dissolubles ; nous appelons *ego* le pouvoir qu'ils expriment. On voit que la conscience est, des deux côtés, l'origine unique de la connaissance. La conscience est le canal par où doit nécessairement passer l'action de l'Inconnaissable pour se manifester à nous. Quand Herbert Spencer expose que les phénomènes du *non-ego* peuvent modifier les phénomènes de l'*ego*, et que la réciproque est impossible, cela, chez lui, revient à dire que l'un des deux modes de la conscience peut exercer une action sur l'autre.

En tant qu'il dérive toutes nos connaissances de la conscience, ce système est idéaliste. Par la manière dont y est déterminé le rapport du moi à l'absolu, il dénote une tendance panthéistique. Le moi qui subsiste continuellement dans le sujet des états de conscience, lisons-nous dans la préface aux *Principes de psychologie* (1870), est une portion de l'Inconnaissable. Ailleurs, parlant de l'énergie éternelle dont

toutes choses procèdent, Herbert Spencer déclare : « C'est ce même pouvoir qui jaillit en nous sous forme de conscience »[1]. Le moi, donc, s'il n'est pas l'absolu en soi, est l'absolu pour nous : il en est, pour nous, l'expression la plus immédiate.

Herbert Spencer va plus loin. Ce qui est par delà la conscience et que nous ne pouvons atteindre, cet absolu en soi qu'il appelle l'Inconnaissable, le considère-t-il purement et simplement comme inconnaissable ? Dira-t-il, par exemple, que nous ne savons à aucun degré s'il est esprit ou s'il est matière, s'il est personnel ou impersonnel ? Herbert Spencer s'est posé la question, et il y répond en ces termes dans les *Premiers Principes :*

« Ceux qui estiment qu'agnosticisme est synonyme d'irréligion, alors que l'agnosticisme est proprement, pour l'esprit humain, l'attitude religieuse elle-même, tombent dans cette erreur parce qu'ils croient que la question est ici posée entre la personnalité et une forme d'existence inférieure à la personnalité. Dire que l'absolu est inconnaissable comme personne, c'est, selon eux, affirmer que, s'il est, il est moins qu'une personne. Mais l'alternative dont il s'agit se pose proprement entre la personnalité et quelque chose de supérieur à elle. Ne se pourrait-il, en effet, qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci sont supérieures au mouvement mécanique? ...*whereas the choice is rather between personality and something higher. Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these trancend mechanical motion ?* »

1. Cité par A.-S. **Mories** : *Häckel's contribution to Religion*, etc. London, 1904.

Cette pensée de Herbert Spencer ne rappelle-t-elle pas les trois ordres de Pascal : corps, esprits, amour, tels qu'ils sont disposés dans la maxime célèbre : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité ? » Et n'est-il pas permis de dire que le système du philosophe agnostique, en cet endroit, révèle une tendance spiritualiste et mystique ?

Que ces idées aient une véritable importance aux yeux de Herbert Spencer et lui tiennent à cœur, c'est ce qu'atteste sa vie entière.

S'il a été rebuté par les formes : traditions, dogmes, rites, institutions, sous lesquelles se présentait à lui la religion, il s'est, en tout temps, gardé de confondre la forme avec le fond ; et c'est au nom de la vérité religieuse elle-même qu'il condamne les superstitions et pratiques d'où l'esprit est absent.

Toute sa vie, il a admis la légitimité de certaines croyances, fussent-elles fondées avant tout sur le sentiment, en tant que ces croyances avaient un caractère moral et pratique plus que théologique. Il a toujours parlé avec le plus grand respect de la croyance à l'immortalité et à la rémunération future. C'est, disait-il, une vérité toujours nécessaire à rappeler, que, dans ce monde où tant de maux nous affligent, la foi en des compensations dans un monde meilleur fait accepter aux hommes certaines épreuves que, réduits aux connaissances positives, ils ne pourraient supporter [1].

A mesure que se développa sa réflexion, Herbert Spencer, loin de devenir plus indifférent, fut plus attentif aux choses religieuses, plus pénétré de leur

1. *Autobiography*, vol. I, p. 58.

grandeur et de leur rôle prépondérant dans la vie humaine. Voici en quels termes il introduit la notion de l'espace infini, tandis qu'il décrit le progrès de la réflexion philosophique[1] :

« Puis vient l'idée de cette matrice universelle, antérieure à toute création comme à toute évolution, et dépassant infiniment l'une et l'autre en étendue comme en durée, puisque l'une et l'autre, pour être intelligibles, doivent être conçues comme ayant eu un commencement, tandis que l'espace n'a pas de commencement. L'idée de cette forme nue d'existence, qui, parcourue en tout sens, si loin que puisse porter l'imagination, contient toujours, au delà, des régions inexplorées, en comparaison desquelles la portion traversée par l'esprit est infinitésimale ; la représentation d'un espace où notre immense système sidéral se réduit à un point, est trop écrasante pour que l'esprit s'y puisse appesantir. A mesure que j'avance en âge, la conscience que, sans origine ni cause, l'espace infini a toujours existé et doit exister toujours produit en moi une émotion qui me fait reculer d'effroi ».

A la lecture de cette page, ne sommes-nous pas de nouveau hantés par le souvenir de quelque pensée de Pascal telle que celle-ci : « Si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre : elle se lassera plus tôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature ».

Ce n'est pas seulement l'esprit religieux, sous sa forme abstraite et philosophique, qui, de plus en plus, s'est fait jour chez Herbert Spencer. Il ne dissimule pas qu'avec le temps il a relâché quelque chose de sa

1. *Acts and Comments*, 1902, p. 212.

sévérité à l'égard des dogmes et des institutions, c'est-à-dire à l'égard de la forme concrète et donnée de la religion. Ce changement d'appréciation a tenu dans sa vie une place telle, qu'il en fait le sujet des réflexions par lesquelles il termine son *Autobiography*. Voici le résumé de cette conclusion :

Trois causes, dit-il, ont déterminé l'importante modification qui s'est produite dans mes idées sur les institutions religieuses.

La première a résidé dans mes études sociologiques. Ces études m'ont forcé à reconnaître que, partout et toujours, dans la vie réelle, l'influence exercée sur la conduite des hommes par les symboles théologiques et par l'action des prêtres s'est révélée indispensable. En fait, la subordination nécessaire des individus à la société n'a pu se maintenir que grâce à des institutions ecclésiastiques.

En second lieu, j'ai constaté qu'il convient de distinguer entre les croyances nominales des hommes et leurs croyances effectives. Les premières peuvent demeurer plus ou moins immobiles ; les secondes, en fait, changent et s'adaptent insensiblement aux exigences nouvelles des sociétés et des individus. Or ce sont les croyances effectives, bien plus que les nominales, qui importent. C'est pourquoi je pense maintenant qu'il est sage de respecter, d'une manière générale, les croyances des hommes, et que tout changement brusque des institutions religieuses, aussi bien que des institutions politiques, entraîne nécessairement une réaction.

« Mais peut-être, ajoute Herbert Spencer, la cause principale de mon changement d'opinion a-t-elle été la conviction, en moi de plus en plus profonde, que la sphère de l'âme occupée par les croyances religieuses ne saurait demeurer vide, et que toujours

s'y poseront les grandes questions relatives à nous-même et à l'univers.

« Nous constatons, certes, à cet égard, chez les esprits cultivés comme chez les esprits non cultivés, une absence de réflexion très générale. La plupart n'ont que de l'indifférence pour tout ce qui dépasse les intérêts matériels et le côté extérieur des choses. Il y a des milliers d'hommes qui chaque jour voient le soleil se lever et se coucher, sans jamais se demander ce qu'est le soleil. Il y a des professeurs d'Université, pour qui la critique linguistique est du plus haut intérêt, et qui jugent triviales des recherches sur l'origine et la nature des êtres vivants. Et, même parmi les hommes de science, il y a ceux qui, étudiant curieusement les spectres des nébuleuses, ou calculant les masses et les mouvements des étoiles doubles, ne se recueillent jamais pour contempler, d'un point de vue autre que le point de vue physique, les faits immenses qui s'offrent à leurs regards. Mais cette attitude n'est pas la seule dont l'homme soit capable. Tant chez les esprits cultivés que chez les esprits incultes il y a des intervalles de réflexion. Et quelques hommes, au moins, essaient de combler le vide qu'ils sentent dans leur esprit en recourant à des formules stéréotypées, ou prennent conscience de certaines questions d'importance supérieure, pour lesquelles ils n'ont pas de réponse. Et ce sont les hommes qui savent beaucoup, plus encore que ceux qui savent peu, qui ressentent ce besoin d'éclaircissements. »

Ici Herbert Spencer évoque les mystères inhérents à la vie, à l'évolution des êtres, à la conscience, à la destinée humaine, mystères, dit-il, que le progrès même de la science rend de plus en plus visibles, montre de plus en plus profonds et impénétrables ; et il conclut :

« Dès lors les croyances religieuses qui, de manière ou d'autre, remplissent cette sphère de l'âme dont le vide ne peut être comblé par l'interprétation rationnelle des choses, m'ont, de plus en plus, inspiré une sympathie, fondée sur le sentiment d'un besoin commun. J'ai compris que ce qui m'éloignait de ces croyances, c'était, en même temps que l'impossibilité d'accepter les solutions reçues, l'impérieux désir de posséder des solutions véritables. »

III

VALEUR DE LA DOCTRINE.

Si tel est bien le sens de la doctrine de Herbert Spencer, que dirons-nous de sa valeur ?

Selon plusieurs philosophes contemporains, appartenant à l'école positiviste radicale, il est très certain que la philosophie de Herbert Spencer reste orientée vers la religion ; il est parfaitement conforme à la réalité historique de voir dans son Inconnaissable un équivalent du Dieu créateur et Providence des religions positives. Mais là même est le côté faible et la partie caduque du système, partie que la critique a précisément pour mission de discerner et d'éliminer.

En réalité, disent ces philosophes, l'Inconnaissable de Herbert Spencer n'est pas un principe scientifique : c'est un résidu, une dernière survivance de cette entité imaginaire qui, sous le nom de Dieu ou de cause première, a, de tout temps, fait le fond des religions et des métaphysiques. Et ce n'est pas un résidu négligeable. Car, si ténu qu'il apparaisse, il retient ce qu'il y avait d'essentiel dans les métaphysiques et dans les religions : l'inaccessible, comme objet, pour l'homme, de spéculation et de possession. Aussi les réserves et les négations de Herbert Spencer sont-elles, en réalité, illusoires. Tant qu'est maintenue l'erreur initiale, toute la philosophie est compromise. Tant que subsiste le foyer d'infection, la maladie n'attend qu'une occasion pour se réveiller, et, de nouveau, envahir tout l'organisme. Donc il n'est que trop vrai que Herbert Spencer demeure un théologien. En ce sens il appartient au passé. Son Incon-

naissable doit aller rejoindre dans le néant tous les fantômes qu'a exorcisés la raison humaine. Il n'y a pas d'autre inconnaissable que l'inconnu, c'est-à-dire ce qu'aujourd'hui nous ne connaissons pas, mais que peut-être nous connaîtrons demain.

Cette objection, qui a sa source dans la doctrine même de l'évolution, était, naturellement, familière à la pensée de Herbert Spencer. Nul plus que lui n'était habitué à voir la vérité d'hier devenir l'erreur d'aujourd'hui. Mais au changement possible dans les croyances des hommes il admettait des limites. Selon lui, l'impossibilité invincible de concevoir le contraire de certaines propositions imposait à l'esprit, malgré qu'il en eût, l'adhésion à ces propositions. « A ce signe, disait-il, nous connaissons qu'une proposition présente le plus haut degré de certitude, que la négation en est inconcevable ». Or, précisément à propos de l'Inconnaissable, il se voit en présence d'une telle inconcevabilité. Dès lors, pour lui, l'Inconnaissable est donné, il est donné avec notre constitution mentale elle-même.

L'impossibilité qu'éprouve Herbert Spencer est-elle une illusion de son imagination, une paresse de son esprit, un effet de son tempérament individuel ? Il est remarquable que l'on trouve une attitude semblable, une même résistance insurmontable à la négation, non seulement chez un Luther ou un Kant, mais chez nombre de penseurs contemporains. Voici, par exemple, comment le professeur William James termine son livre célèbre, *The varieties of religious experience :*

« Je puis, dit-il, évidemment, me mettre dans l'attitude du scientiste sectaire, et feindre qu'il n'y ait d'autre réalité que le monde des sensations, des lois

et objets scientifiques. Mais chaque fois que je me forme cette imagination, j'entends le mentor intérieur dont a parlé Clifford murmurer à mon oreille : *bosh !* c'est-à-dire : non-sens ! Une blague est une blague (*Humbug is humbug*), quand bien même elle serait décorée du nom de science. Or, l'expression totale de l'expérience humaine, quand je la considère dans sa réalité vivante, me pousse invinciblement à dépasser les étroites limites de la science proprement dite. Nul doute que le monde réel ne soit autrement constitué, beaucoup plus compliqué que la science ne l'admet. Et ainsi, des raisons à la fois objectives et subjectives me tiennent attaché à la croyance que j'exprime ici. Qui sait si la fidélité de chacun de nous à ses pauvres petites croyances n'aide pas Dieu lui-même à remplir plus efficacement ses grands devoirs ? »

Herbert Spencer n'est certes pas le seul qui se sente dans l'impossibilité d'admettre que la science se suffise et nous suffise. Mais, dira-t-on, c'est là un phénomène qui s'explique psychologiquement, et de telle sorte qu'il est impossible de lui attribuer aucune portée. C'est simplement l'application d'une loi qui régit les rapports de la raison et de l'imagination. Un célèbre moraliste anglais, Leslie Stephen, a ainsi énoncé cette loi ; *The imagination lags behind the reason*, l'imagination retarde sur la raison. Alors que la raison a déjà démontré la fausseté d'une opinion, l'imagination, le cœur, attachés à cette opinion, y persévèrent pendant un temps plus ou moins long. Leur évolution, en effet, exige un travail intérieur qui ne peut s'accomplir d'un coup, qui néanmoins s'accomplira nécessairement : car l'accord de la conscience avec elle-même est la loi suprême, et, des deux forces

en présence, celle qui ne changera pas, c'est la raison.

Le *non possumus* de Kant ou de Herbert Spencer n'a, prétend-on, d'autre cause que la loi énoncée par Leslie Stephen. Sans doute, il est très réel et très sincère; mais étant donné le progrès de la raison humaine, il est destiné à tomber.

Cette appréciation est-elle justifiée?

On pourrait tout d'abord se demander si elle n'implique pas un cercle vicieux, si elle ne prend pas pour accordée, pour donnée, la solution négative du problème même que soulève Herbert Spencer. Celui-ci se demande si la condamnation de certains éléments traditionnels des religions entraîne la condamnation de leur principe. On lui répond : Comme les religions sont, du sommet à la base, et jusque dans leurs premiers principes, des édifices ruineux, il les faut détruire de fond en comble, il en faut faire disparaître les ruines même et jusqu'au souvenir. Et comme toute croyance religieuse est, de tout point, vide et illusoire, la persistance à y trouver quelque chose de bon et de vrai ne peut évidemment venir que de la lenteur de l'imagination et du sentiment à suivre le progrès de la raison. Une telle réponse n'est pas une démonstration : ce n'est qu'une thèse mise en présence d'une autre thèse.

Est-il vrai d'ailleurs que l'impossibilité affirmée par Herbert Spencer procède exclusivement du sentiment, et ne se fonde en rien sur la raison?

Il n'est pas douteux que Herbert Spencer n'ait fait, dans ses doctrines philosophiques, surtout dans ses doctrines pratiques, une large part au sentiment. Avec la plupart des Anglais, il voyait dans la raison proprement dite un instrument plus qu'un principe d'action, et réservait au sentiment le pouvoir de mettre l'âme en branle. Mais il ne s'ensuit pas que

sa théorie de l'Inconnaissable repose exclusivement sur le sentiment.

Le fond de la théorie de la connaissance que professe Herbert Spencer, c'est l'identité radicale du savoir le plus épuré et des notions les plus vulgaires. Comme la notion vulgaire est évidemment un mélange de sentiment et de raison, il n'est pas douteux que toute connaissance, pour Herbert Spencer, ne renferme nécessairement ces deux éléments, lesquels ne se peuvent disjoindre que par une abstraction de dialecticien. Et lorsqu'on pose la question du fondement dernier de la certitude, il n'y a, pour Herbert Spencer, qu'une réponse possible, tant dans l'ordre scientifique que dans l'ordre métaphysique, c'est que la certitude repose sur le sentiment, sur le sentiment véritablement naturel et incoercible.

Il n'est que juste, semble-t-il, d'affirmer, avec Herbert Spencer, qu'une séparation radicale de la raison et du sentiment ne se soutient pas, à moins qu'on ne veuille réduire la raison au seul raisonnement dialectique, et rétablir le cloisonnement de l'âme humaine que la psychologie moderne a eu tant de peine à démolir. La raison vivante, déterminée, efficace, n'est pas une chose donnée, un attribut isolé, éternel et immuable de l'âme humaine. Elle devient, elle se fait, elle se forme, elle s'élève. Elle se cultive en se nourrissant de vérités, comme l'a vu Descartes. Sa double école est la science et la vie. Elle combine, ordonne, condense et fixe relativement ce qu'engendre de plus solide, de plus utile, de plus humain, de plus relevé, le développement de toutes les puissances de l'homme : expérience, sentiment, imagination, désir, volonté. Elle mérite, par là, d'être notre guide suprême dans la pratique comme dans la théorie.

C'est certainement à la raison ainsi entendue, plutôt qu'au sentiment séparé, aveugle et inerte imaginé par un rationalisme abstrait, que s'adresse Herbert Spencer, pour savoir s'il est possible à l'homme de nier l'Inconnaissable. Lors même, estime-t-il, qu'il ne serait pas proprement illogique d'affirmer que le phénomène se suffit, que la science peut et doit dissiper tous les mystères, ce serait déraisonnable, ce serait impensable. Il faudrait que l'homme se dépouillât de ses facultés les plus hautes, de celles qui, plus que toutes les autres, le font homme, pour qu'il consentît à admettre que ce qu'il connaît ou peut connaître épuise l'être et la perfection.

C'est donc en vain que l'on reproche à Herbert Spencer de s'être contredit en maintenant une réalité suprasensible, objet de la religion, en face du monde donné, objet de la science, et que l'on recourt à la théorie des organes résiduaires et des survivances biologiques pour expliquer cette prétendue contradiction. Il suffit que Herbert Spencer s'appuie, non sur la science pure et simple, mais sur la science interprétée par la raison, pour que cette contradiction disparaisse. Car dans la raison humaine elle-même, telle qu'elle s'est faite au contact des choses, est inscrite l'affirmation d'une réalité invisible, supérieure à tout ce qui peut nous être donné dans l'expérience.

***

Mais le suprasensible de Herbert Spencer a ce caractère d'être, au plus haut point, transcendant et inaccessible. Herbert Spencer l'appelle l'Inconnaissable. Il nous interdit de le concevoir d'une manière déterminée (*realizing it in thought*). On tombe, affirme-

t-il, dans des contradictions insolubles, on ne s'entend plus soi-même, dès que l'on dépasse la simple énonciation de l'existence et de l'inconnaissabilité de la cause première. Là est peut-être le côté contestable de sa doctrine.

En fait, comme on l'a maintes fois remarqué, Herbert Spencer n'a pu maintenir cette absolue transcendance et inconnaissabilité du premier principe, où ses déductions le conduisaient. Son absolu est force, puissance, énergie, infini, source de conscience, fonds commun du moi et du non-moi, supérieur à l'intelligence et à la personnalité. Peut-on prétendre, dès lors, qu'il est entièrement inconnaissable ; et, si les prédicats que Herbert Spencer n'a pas craint de lui assigner sont légitimes, est-il certain que ce rudiment de connaissance ne soit pas susceptible d'un progrès et d'un développement ?

Pour apprécier la valeur de l'agnosticisme de Herbert Spencer, il en faut examiner le principe. Ce principe est l'objectivisme. Herbert Spencer veut que l'emploi d'une méthode exclusivement objective soit la condition de toute science, de toute connaissance effective. Les faits, voilà la seule source du savoir; et l'on ne doit appeler fait que ce qui est perçu ou perceptible comme chose extérieure, posée en face du sujet connaissant, ce qui est saisissable comme entité complète, fixe, détachée, ce qui est exactement exprimable par un concept et par un mot.

Cette doctrine de la connaissance une fois admise, il s'ensuit, en effet, nécessairement, que le suprasensible, s'il existe, est inconnaissable. Car il est évident qu'il ne peut être une découpure d'être, à côté d'autres découpures, un objet, au sens que l'objectivisme donne à ce mot. Entre lui et le monde de la science, ainsi conçu, nulle transition. Si le supra-

sensible existe, il faut qu'il plane dans le vide, à une distance infinie de tous les objets accessibles à nos moyens de connaître. Pour l'objectiviste conséquent, l'absolu, ou n'est pas, ou est, à la lettre, en dehors du monde et transcendant.

La question est de savoir si l'objectivisme absolu est un point de vue possible et légitime. Sans doute, la possibilité du point de vue objectiviste est le postulat de la science : de ce point de vue, elle s'applique à découper dans la nature des images nettes et bien circonscrites, qu'elle puisse ranger à côté les unes des autres, comparer, superposer, opposer, assimiler. Mais, l'objectivité complète qu'elle poursuit, peut-on dire que la science y atteigne? Ne serait-elle pas plutôt, elle-même, comme toutes les choses humaines, un compromis entre le possible et l'idéal? Obtient-elle jamais des données entièrement purgées d'éléments subjectifs, des résultats dont la signification concrète n'implique aucun emprunt au sentiment? Que si, dans les sciences mathématico-physiques, l'esprit humain approche de l'objectivité parfaite, au point d'avoir parfois l'illusion qu'il la réalise, s'ensuit-il que ce qui réussit dans un ordre de connaissances soit possible et convenable dans tous les autres? Pourquoi toutes les sciences seraient-elles construites sur le même type, et pourquoi ce type serait-il celui de la nécessité physique? Suffit-il donc d'un cas pour fonder une induction? Pourquoi la science ferait-elle exception à cette règle, qu'il est du devoir de l'esprit humain de modeler ses conceptions sur les réalités, et non d'imposer aux réalités les caractères de ses conceptions? Pourquoi la méthode, dans la science elle-même, ne s'adapterait-elle pas à l'objet?

Il n'est pas évident que, dans les sciences phy-

siques, tout emploi de la méthode subjective soit effectivement éliminé ou éliminable. Mais on voit clairement combien seraient appauvries et dénaturées les sciences qui se rapportent aux choses morales, si l'on cherchait, en effet, à les traiter suivant une méthode purement objective. Comment, en particulier, connaître ainsi, dans ce qu'ils ont de propre et de caractéristique, les phénomènes religieux ? A ne les considérer que du dehors, on les réduirait, chez l'individu, à certains phénomènes nerveux ; dans la société, à une collection de dogmes, de rites et d'institutions. On tenterait de les expliquer par tel phénomène élémentaire, emprunté à la vie de chaque jour, la croyance naïve à la réalité subsistante du double, par exemple. Mais n'y a-t-il que des éléments de ce genre, des phénomènes extérieurs, isolables, représentables et mesurables, dans les religions réelles, dans toute la suite des religions qui se sont développées à travers les âges, dans la religion, telle qu'elle existe au milieu de nous ? N'est-ce rien que la vie intérieure, si intense, si profonde, si riche, du bouddhiste ou du chrétien? Le mysticisme n'est-il pas une forme de la vie religieuse? Le protestantisme est-il sans intérêt? Et ne serait-ce pas ici le cas de reprendre le vers fameux de Shakespeare :

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy ?[1]

La religion est, semble-t-il, par excellence, le trait d'union entre le relatif et cet absolu, infini et parfait, que concevait Herbert Spencer. C'est, en même temps que l'effort pour développer et diriger vers leur per-

1. *Hamlet*: Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre, Horatio, que vous n'en rêvez dans votre philosophie.

fection la vie et la connaissance subjectives, le sentiment de la communication de l'être extérieur, particulier, limité, incertain, avec la source commune de tous les êtres, laquelle, comme dit Herbert Spencer, jaillit directement et se laisse en quelque façon surprendre dans ce que nous appelons la conscience.

Nous ne pouvons nous en tenir à l'objectivisme, parce que, dans la réalité, le sujet et l'objet ne sont nulle part effectivement séparés. Pour saisir l'objet séparément, il faut se le donner artificiellement, comme le mathématicien se donne les conditions d'un problème. Tels qu'ils nous sont offerts par la nature, tels qu'ils sont, l'objet et le sujet ne font qu'un. L'esprit humain effectue, pour se mettre en rapport avec les choses, mainte abstraction, mainte réduction des êtres en concepts, dont, pour une forte part, il ne se rend pas compte. Or, la religion est la conscience secrète de la réalité de la vie, de l'âme, et de son rapport avec ces êtres, qui, aperçus par notre entendement, ont l'air de se pousser mécaniquement les uns les autres, comme les atomes de Démocrite.

C'est pourquoi la religion ne saurait consister purement et simplement dans l'affirmation et l'adoration muette d'un inconnaissable transcendant. Herbert Spencer nous donne trop ou trop peu, comme le lui reprochent avec raison les naturalistes intransigeants. Si l'Humanité d'Auguste Comte est une conception incomplète et instable, parce que l'homme est, par essence, un être qui se dépasse lui-même, à plus forte raison ne saurait-on, avec Herbert Spencer, mettre les hommes en présence de l'être d'où tout dérive, pour leur dire ensuite que de cet être ils ne peuvent rien savoir, rien attendre.

Qu'on se rappelle la phrase citée plus haut :

Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion ? « Ne se pourrait-il pas qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci dépassent le mouvement mécanique ? »

Énoncer cette proposition, c'est aller au delà. Comment, si l'on conçoit qu'un tel mode d'existence est possible, ne pas vouloir qu'il soit, non seulement possible, mais réel ? Comment ne pas chercher les moyens de transformer cette possibilité en réalité ? Qu'est-ce que la raison, qu'est-ce que la volonté humaine, sinon l'effort pour donner une figure à l'idéal, et pour le faire descendre dans notre monde et dans notre vie ? Et le complément naturel et nécessaire de la parole de Herbert Spencer n'est-il pas cette autre parole : 'Ελθέτω ἡ βασιλεία σου γενηθήτω τὸ θελημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς,[1] c'est-à-dire : Prions et agissons, pour que ce règne supérieur de vérité, de beauté et de bonté qu'entrevoit la raison humaine ne soit pas un simple idéal, pour qu'il vienne à nous, pour qu'il se réalise, non seulement dans l'Inconnaissable et dans la région transcendante de l'absolu, mais dans le monde où nous vivons, où nous aimons, où nous souffrons, où nous travaillons ; non seulement au ciel, mais sur la terre : καὶ ἐπὶ γῆς ?

1. Que ton règne vienne ! que ton vouloir, de même qu'il est fait au ciel, ainsi se réalise sur la terre !

CHAPITRE III

Hæckel et le Monisme.

I. La doctrine de Hæckel sur la religion dans ses rapports avec la science. — Les conflits de la religion et de la science. — Le Monisme évolutioniste comme solution à la fois scientifique et rationnelle des énigmes qui sont la raison d'être des religions. — Le besoin religieux. Passage progressif, des religions existantes, dans ce qu'elles ont d'utilisable, au Monisme évolutioniste comme religion.

II. Valeur de la doctrine. — 1° L'idée d'une philosophie scientifique : comment Hæckel passe-t-il de la science à la philosophie ? — 2° La philosophie scientifique comme négation et substitut des religions : comment Hæckel passe-t-il du Monisme comme philosophie au Monisme comme religion ?

III. Philosophie et morale scientifiques a l'époque actuelle. — La Philosophie scientifique : obscurité ou vague de ce concept. — La morale de la solidarité : ambiguïté de ce terme. — Persistance du dualisme touchant le rapport de l'homme et des choses.

Ni le système d'Auguste Comte ni celui de Herbert Spencer ne peuvent être considérés comme procurant à l'esprit un état d'équilibre stable. L'homme, roi de la nature, organe et support du Grand-Être, est à l'étroit dans l'univers purement humain d'Auguste Comte. L'Inconnaissable de Herbert Spencer ne peut demeurer dans les limbes où celui-ci voudrait le confiner : s'il est, il veut se déployer, et mettre sa marque sur le monde réel. L'un et l'autre système étaient

encore fortement dualistes. Chez Comte, l'homme est, de plus en plus, distingué de la nature; chez Herbert Spencer, l'absolu est posé en face du relatif. S'il arrivait que le dualisme fût, enfin, entièrement surmonté, et que fût établie, sur des bases inébranlables, l'unité foncière de toutes choses, ne pourrait-on, en partant de cette unité même, résoudre d'une façon définitive l'obsédante question des rapports de la religion et de la science?

Cette attitude est celle d'Ernest Hæckel.

L'illustre professeur de zoologie de l'Université d'Iéna n'est pas seulement le savant et original auteur de la *Generelle Morphologie der Organismen* (1866), le créateur de la phylogénie. Dans des ouvrages tels que : *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868), qui a été traduite en douze langues; *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (1893); *Die Welträtsel* (1899); *Religion und Evolution* (1906), il a exposé des vues philosophiques, qui, outre la valeur que leur confère l'éminente personnalité de l'auteur, ont cet intérêt, de représenter avec éclat un état d'esprit très répandu aujourd'hui, notamment dans le monde scientifique.

I

LA DOCTRINE DE HÆCKEL SUR LA RELIGION DANS SES RAPPORTS AVEC LA SCIENCE.

Il faut en finir, estime Hæckel, avec cette méthode de ménagements mutuels, de controverse abstraite et métaphysique, grâce à laquelle on arrive toujours, tant bien que mal, à accommoder verbalement le concept de science et le concept de religion. Il faut, une bonne fois, mettre en présence l'une de l'autre, non la science en soi et la religion en soi, vaines entités d'école, mais la religion et la science telles qu'elles sont, en considérant, dans leur sens propre et leur réalité concrète, les conclusions qu'elles énoncent l'une et l'autre, les principes sur lesquels elles s'appuient. C'est ce qu'a fait, par exemple, J. W. Draper, dans un livre célèbre, intitulé : *Conflict of Science and Religion* (1875) ; c'est ce que Hæckel va faire à son tour, en déterminant avec précision les conditions du conflit et la méthode à suivre pour le résoudre.

Laissons de côté, dit-il au commencement de ses *Enigmes de l'Univers*, le papisme ultramontain, ainsi que les sectes protestantes orthodoxes, qui ne lui cèdent guère en ignorance et en lourde superstition. Transportons-nous dans l'église d'un pasteur protestant libéral, qui a une bonne éducation moyenne, et qui, dans sa conscience éclairée, trouve une place pour les droits de la raison. Ici même, parmi des enseignements moraux et des sentiments humanitaires en parfaite harmonie avec nos idées, nous

entendrons émettre, sur Dieu, sur le monde, sur l'homme, des propositions directement opposées à l'expérience scientifique[1].

Voici quelques exemples de ces contradictions :

L'homme, pour notre pasteur, est le centre et le but de toute vie terrestre et, finalement, de l'univers entier.

L'existence et la conservation du monde sont expliquées par ce qu'on appelle la création et la providence divines. Cette création est une opération analogue à celle d'un ingénieur, qui, ayant conscience de sa capacité, songe à l'emploi qu'il en fera, conçoit l'idée d'une machine plus ou moins compliquée, en esquisse le plan, et la réalise en employant des matériaux convenables. Puis il veille sur son fonctionnement, et la préserve de l'usure et des accidents.

Ce Dieu ayant été fait à l'image de l'homme, il est tout simple de le considérer comme ayant, lui-même, créé l'homme à sa ressemblance. De là, un troisième dogme, qui achève l'apothéose de l'organisme humain : la nature de l'homme est double ; il est composé d'un corps matériel et d'une âme spirituelle, produit du souffle divin. Et son âme, à qui appartient l'immortalité, n'est, en ce monde, que l'hôte temporaire de son corps périssable.

Ces dogmes forment le fond de la cosmogonie mosaïque. Ils se retrouvent, quant à leurs éléments essentiels, dans les différentes religions. Ils consistent, en somme, dans une conception anthropomorphique de la nature, réduite à n'être que l'œuvre artificielle d'une puissance surnaturelle. Rien de ce qui est dans la nature ne vient d'elle. Comme il l'a créée et la

1. *Die Welträtsel*, ch. I.

conserve, le dieu transcendant la domine, et se joue à son gré des lois qui la régissent : ces lois ne sont elles-mêmes que des volontés arbitraires du créateur.

Le fondement de ces dogmes est la tradition, ou transmission, à travers les âges, de notions rapportées à une révélation surnaturelle.

Telles sont les affirmations des religions : quelles sont, sur les mêmes objets, celles de la science?

Il importe de bien déterminer l'attitude que doit prendre le savant pour répondre à cette question.

Les métaphysiciens ont coutume de dire que les objets dont il s'agit ici ne concernent pas la science, qu'ils dépassent invinciblement la portée de ses moyens de connaître. Et nombre de savants, contents de leurs travaux de laboratoire, se désintéressent eux-mêmes de problèmes qu'on ne résout pas avec des instruments et des calculs. Nous ne connaissons que les faits, disent-ils, et les arbres leur cachent la forêt. Là est l'origine du malentendu qui se perpétue dans les esprits. A la faveur de l'abstention, timide, dédaigneuse ou indifférente, des savants de profession, les théologiens et les métaphysiciens continuent à dogmatiser impunément. Il semble que science et religion ne se meuvent pas dans le même monde, ne se rencontrent jamais dans leurs assertions. Cette apparence subsistera tant que, confinée dans la recherche empirique, la science négligera d'aborder les problèmes philosophiques. La science a débuté par l'étude des détails : c'était dans l'ordre, et c'est ce qui rend définitifs les résultats qu'elle a obtenus. Mais il est temps qu'elle généralise, elle aussi, et qu'elle oppose, sur ces questions d'origine qui troublent l'esprit des hommes, les démonstrations de l'expérience et de la raison aux dogmes du sentiment et de l'imagination. L'heure est enfin venue de constituer

une philosophie scientifique, ou interprétation rationnelle des résultats de la science, et d'y traiter les questions jusqu'ici laissées aux théologiens et aux métaphysiciens.

C'est, selon Hæckel, ce qui ressort de l'état général de la science moderne, telle que l'ont faite les travaux des Lamarck, des Gœthe, des Darwin. Grâce aux découvertes et aux réflexions de ces grands hommes, nous voyons clairement, désormais, quelles sont les lois maîtresses de la nature, et ce qu'elles signifient.

La philosophie qui se dégage de la science se résume en deux mots : Monisme et Évolutionisme. D'une part, l'être est un, et tous les êtres sont de même nature, en sorte que toute différence entre eux n'est que de degré, ou quantitative. D'autre part, l'être n'est pas immobile, mais possède un principe de changement ; ce changement, en lui-même purement mécanique et soumis à des lois immuables, est l'origine de la variété des êtres, lesquels sont ainsi le produit d'une création entièrement naturelle.

C'est du haut de cette philosophie que la science, désormais, doit considérer les questions dont s'occupe la religion.

Or, de ce point de vue, elle oppose aux dogmes religieux des conclusions diamétralement contraires.

L'homme, selon la philosophie scientifique, ne saurait être le centre et le but de l'univers. L'homme est un anneau de la chaîne des êtres, anneau qui tient aux autres exactement comme les vers tiennent aux protistes ou les poissons aux vers. Sa supériorité n'est qu'un cas de l'avance extraordinaire que les vertébrés ont prise sur leurs congénères, au cours de l'évolution universelle.

A la création artificielle du monde, la science

oppose la création naturelle. La nature contient en elle-même toutes les forces requises pour la production de toutes les formes d'existence qui s'y rencontrent. Les espèces sont nées les unes des autres, par transformation, suivant des lois et suivant un ordre qu'il est désormais possible de déterminer. Et ainsi, au mythe de la création, la science substitue l'histoire naturelle du monde.

Le dogme de l'immortalité de l'âme n'est pas moins contredit par la science, pour qui l'individu humain n'est qu'un assemblage transitoire de particules matérielles, analogue aux autres.

Le principe général des dogmes religieux est l'anthropomorphisme, la création artificielle, le surnaturel. A ces notions la science oppose celles de naturalisme, de continuité, de création naturelle. Rien dans la nature qui ne s'explique par la nature. Rien qui soit avant elle, rien qui la dépasse. Pour qui se rend compte de ce que signifient ses lois, particulièrement celles de la sélection naturelle et de l'évolution, la nature est, elle-même, l'auteur de sa création et de son progrès. C'est ainsi que la science est à la religion ce que Darwin est à Moïse.

A l'opposition des doctrines répond celle des fondements. Les religions reposent sur la révélation : la science ne connaît que l'expérience. Nulle idée, à ses yeux, n'a de valeur, si elle n'est, ou l'expression immédiate des faits, ou le résultat d'une inférence déterminée par les lois naturelles de l'association des idées.

L'illusion religieuse, désormais, n'est donc plus possible, à moins qu'on ne se crève les yeux pour ne pas voir. Si l'on considère la science actuelle, telle que l'ont constituée les Lamarck et les Darwin, il y a contradiction directe, incompatibilité absolue entre

les affirmations de la science et celles de la religion, touchant les problèmes fondamentaux de l'être et de la connaissance. Il est donc impossible à un esprit éclairé et conséquent de donner à la fois son adhésion à l'une et à l'autre. Nécessairement, il lui faut opter.

Or la philosophie moniste évolutionniste, c'est-à-dire scientifique, qui fait éclater le conflit, fournit en même temps le moyen de le résoudre.

Selon cette philosophie, sur tous les points où ce conflit se manifeste, un esprit formé aux méthodes des sciences ne peut hésiter. La croyance qu'il y a, pour nous, dans la révélation, dans la foi, c'est-à-dire, en dernière analyse, dans l'émotion et le sentiment, non seulement des états de conscience subjectifs, mais des sources de connaissance, représente un stade inférieur de l'intelligence, que l'homme désormais, a dépassé. L'homme, au point où il en est de son développement, sait que la connaissance nous est fournie exclusivement par l'expérience et le raisonnement, dont la réunion forme ce que nous appelons la raison. La raison, il est vrai, n'appartient pas également à tous les hommes. Elle s'est développée dans l'esprit humain par les progrès de la culture ; et, aujourd'hui même, un homme étranger à la culture moderne possède juste autant de raison que nos plus proches parents parmi les mammifères : les singes, les chiens ou les éléphants.

Ces principes une fois admis, l'homme ne peut manquer d'adhérer aux conclusions de la philosophie scientifique. Car ces conclusions, qui, jusqu'à Lamarck et Darwin, étaient surtout des vues de l'esprit, sont, depuis les travaux de ces savants, des vérités d'expérience, au même titre que les lois de la physique. Ce fut le grand progrès du XIXe siècle, progrès analogue

à celui qu'avait accompli Newton au XVII[e], de ramener les phénomènes biologiques à des lois mécaniques et naturelles, semblables à celles de la matière brute. Aujourd'hui, par l'observation et l'expérience elles-mêmes, nous savons, de science certaine, que les mêmes grandes lois éternelles, les mêmes lois d'airain, agissent dans les manifestations vitales des animaux et des plantes, dans la croissance des cristaux et dans la force d'expansion de la vapeur.

Le naturalisme universel que la science substitue à l'artificialisme surnaturel des religions n'est plus seulement une hypothèse conforme à l'esprit scientifique, c'est une vérité de fait.

Cette conclusion, peut-être, paraîtra téméraire à quelques-uns. De ce que nous expliquons maintenant mécaniquement, c'est-à-dire scientifiquement, nombre de phénomènes qui paraissaient jadis réclamer des agents surnaturels, s'ensuit-il que toutes choses soient désormais expliquées ou même explicables suivant cette méthode? Est-il vrai que la science ait entièrement et à tout jamais exorcisé le mystère? Mais, si le mystère subsiste, s'il est, en quelque point de l'univers, susceptible de subsister éternellement, ne reste-t-il pas une place pour la religion, pour ses émotions et ses révélations? D'où procède-t-elle, en définitive, sinon de cette opinion, que l'esprit humain est environné de mystères impénétrables? Pourquoi l'homme s'adresse-t-il à la révélation, sinon parce qu'elle lui offre une réponse à certaines questions qu'il ne peut résoudre par la raison?

Or, remarque Hæckel, récemment encore, à la séance de l'Académie des Sciences de Berlin tenue en l'honneur de Leibnitz en 1880, le professeur Emile Dubois-Reymond déclarait que l'univers ren-

ferme sept énigmes, dont quatre au moins sont pour nous absolument insolubles. *Ignorabimus !* tel serait, sur ces points, le dernier mot de la science. Ces quatre énigmes transcendantes étaient, selon Dubois-Reymond : l'essence de la matière et de la force, l'origine du mouvement, l'origine de la sensation simple, et le libre arbitre (à moins toutefois que l'on ne considère la liberté subjective comme une illusion). Les trois autres énigmes : l'origine de la vie, la finalité apparente de la nature, l'origine de la pensée et du langage, pouvaient, non sans une extrême difficulté, être ramenées au mécanisme scientifique.

Une telle déclaration, dit Hæckel, ne saurait être trop énergiquement combattue ; car elle remet tout en question. Si le mystère est admis sur un point, rien n'empêche qu'il ne le soit sur d'autres. Il faut maintenir que la science est désormais en droit de proclamer, absolument : Le monde, pour l'homme, n'a plus de mystères.

Les difficultés que l'on élève ici viennent de ce que l'on commence par poser, sous le nom de matière, un je ne sais quoi d'amorphe et d'inerte, et que l'on se demande ensuite comment de ce néant ont pu surgir des puissances telles que la force, le mouvement, la sensation. Mais l'hypothèse dont on part est arbitraire et imaginaire. Un tel substrat n'est, ni donné, ni concevable. La science, qui ne connaît que les faits, ne peut admettre un pareil principe. Ce qui lui est donné irréductiblement, et qui, en conséquence, est premier pour elle, ce n'est pas une substance indéterminée et passive, incapable d'entrer en mouvement et en action si elle n'est mue et animée du dehors ; c'est une substance essentiellement animée, à la fois étendue, c'est-à-dire matière, et force, c'est-à-dire esprit.

« Nous pensons, dit Hæckel, avec Gœthe, que ni la matière ne peut exister et agir sans l'esprit, ni l'esprit sans la matière. Et nous adhérons au large monisme de Spinoza : La matière, ou substance infiniment étendue, et l'esprit, ou substance sentante et pensante, sont les deux attributs fondamentaux ou les propriétés principales de l'essence divine qui embrasse toutes choses, ou de la substance universelle[1] ».

Ces concepts n'ont rien de mystique. Ils reposent : 1° sur les lois de la persistance de la matière et de la persistance de la force, établies, la première par Lavoisier, la seconde par Mayer et Helmholtz ; 2° sur l'unité de ces deux lois, unité que la science est conduite à admettre, et qui, en dernière analyse, rejoint, comme une conséquence nécessaire, le principe même de causalité. Gœthe a montré, dans ses *Wahlverwandtschaften*, comment les affinités qu'éprouvent les hommes ne sont que des complications de celles qui se manifestent entre les molécules des corps ; comment la passion irrésistible qui attire Pâris vers Hélène et qui lui fait transgresser toute raison et toute moralité, est la même force attractive inconsciente qui pousse le spermatozoïde à se frayer un passage dans l'ovule pour réaliser la fécondation, le même mouvement impétueux qui unit deux atomes d'hydrogène à un atome d'oxygène pour former une molécule d'eau. Ne craignons donc point de dire, avec le vieil Empédocle, que l'amour et la haine gouvernent les éléments. Cette vue du génie est aujourd'hui un fait d'expérience.

Et ainsi, nous considérons comme démontré que l'atome lui-même n'est pas sans posséder un rudiment de sentiment et d'inclination, c'est-à-dire un commen-

1. *Die Welträtsel*, ch. I.

cement d'âme. Il en faut dire autant des molécules, qui sont composées de deux ou plusieurs atomes, ainsi que des composés, de plus en plus complexes, de ces molécules[1].

Le mode de ces combinaisons est purement mécanique; mais, en vertu du mécanisme même, l'élément psychique des choses se complique et se diversifie avec leurs éléments matériels.

En possession de ces principes, la science résout ou du moins sait qu'elle peut résoudre tous les problèmes.

A l'origine, elle pose, en face de la matière pondérable et inerte, l'éther, matière impondérable, éternellement en mouvement, laquelle est, avec la matière pondérable, dans un rapport éternel d'action et de réaction. Et ces deux éléments, dédoublement de la substance universelle, suffisent à rendre compte des phénomènes les plus généraux de la nature.

La science n'a rien fait, toutefois, si elle n'aborde le problème le plus vaste et le plus difficile qui s'impose à l'esprit de l'homme : celui de l'origine et du développement des choses. Or, pour résoudre ce problème, elle a désormais un mot magique, que lui ont appris Lamarck et Darwin : Évolution. En vertu des lois de l'évolution, les êtres descendent naturellement les uns des autres; leur développement, leur création s'expliquent par la simple action d'un mécanisme uniforme. Et si mille problèmes restent encore non résolus, ceux qu'on a pu résoudre suffisent à montrer que toutes les questions partielles relatives à la création sont liées entre elles indivisiblement, qu'elles représentent un seul problème cosmique embrassant toutes choses, et qu'ainsi la clef d'un problème est nécessairement la clef des autres.

1. *Die Welträtsel*, ch. XII.

Mais quelle est l'origine de l'évolution elle-même? Faut-il l'attribuer à l'action d'un principe surnaturel, et laisser ainsi subsister dans l'ensemble le miracle que l'on a expulsé des détails?

On serait réduit à cette extrémité si l'on prenait pour principe une matière dépourvue de force et, par suite, incapable d'évoluer par elle-même. Mais la substance animée que nous avons posée a, en elle-même, un principe de changement et de création. Elle n'exclut pas Dieu, elle est Dieu elle-même, un Dieu intérieur, identique à la nature. Il importe de comprendre que, si le savant rejette le théisme, il ne rejette pas moins l'athéisme. Pour lui, Dieu et le monde ne font qu'un. Le panthéisme est la conception scientifique de l'univers.

C'est ainsi que s'évanouissent, devant la science moderne, les prétendues énigmes de l'origine de la matière et de la force, du mouvement et de la sensation. Quant à la question du libre arbitre, qui a occupé le monde pendant deux mille ans et d'où sont issus tant de livres qui encombrent nos bibliothèques et y conservent la poussière, elle n'est plus, elle aussi, qu'un souvenir. Qu'est-ce que les vagues suggestions du sentiment, en présence des déductions de la science? La volonté, certes, n'est pas une force inerte. C'est une puissance de réaction automatique et consciente, qui a une direction et qui exerce une influence. Mais l'inclination inséparable de la vie explique ce caractère; et, quant au mode d'action inhérent à la volonté, on ne le considère comme libre que parce que, selon la méthode abstraite et dualiste des métaphysiciens, on isole cette faculté de ses conditions d'existence. Il n'y a pas, d'un côté, la volonté, de l'autre les circonstances au milieu desquelles elle agit. Une volonté donnée est chargée de

mille déterminations qu'a déposées en elle l'hérédité. Et chacune de ses résolutions est une adaptation de son inclination préexistante aux circonstances actuelles. Le motif le plus fort y prévaut mécaniquement, en vertu des lois qui gouvernent la statique de l'émotion. Si donc la volonté abstraite et verbale paraît libre, la volonté concrète est déterminée, comme toutes choses dans l'univers.

Toutes les énigmes de Dubois-Reymond sont donc solubles, ou plutôt, dès maintenant, elles sont résolues. Il n'y a point d'inconnaissable. Ce mot ne signifie rien d'autre qu'inconnu ; et, dès maintenant, ce ne sont plus les principes des choses, ce sont leurs détails seuls que nous ignorons. Il importe peu au philosophe que l'étendue de cette ignorance soit énorme et doive sans doute rester toujours considérable.

Ce serait cependant une erreur que de déclarer purement et simplement : il n'y a plus d'énigme. Une énigme subsiste, et subsiste nécessairement : le problème de la substance. Qu'est-ce que cette force prodigieuse que le savant nomme : Nature ou Univers, l'idéaliste : Substance ou Cosmos, le croyant : Créateur ou Dieu? Pouvons-nous affirmer que les progrès merveilleux de la Cosmologie moderne aient résolu le problème de la substance, ou l'aient approché de sa solution?

En vérité, le fond dernier de la nature ne nous est en rien mieux connu qu'il ne le fut d'Anaximandre et d'Empédocle, de Spinoza et de Newton, de Kant et de Gœthe. Il nous faut même confesser que cette essence de la substance devient plus mystérieuse et plus énigmatique, à mesure que nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ses attributs et de son évolution. Nous ne connaissons pas la « chose

en soi » qui git sous les phénomènes connaissables.

Mais pourquoi nous tourmenter au sujet de cette chose en soi, puisque nous n'avons pas les moyens de l'étudier, puisque nous ne savons même pas avec certitude si elle existe? Laissons au métaphysicien la stérile occupation de couver cet insaisissable fantôme; et jouissons, nous, en savants et en réalistes, des progrès immenses de notre science et de notre philosophie[1].

***

En résumé, la confrontation de la science et de la religion nous les montre contradictoires en leurs affirmations; et l'examen philosophique de leurs doctrines respectives ne laisse rien subsister des dogmes de la religion, en face des conclusions de la science. S'ensuit-il qu'il n'y ait qu'à reléguer les religions dans le passé, parmi les choses que le temps a fauchées et qui n'ont laissé de traces que dans les histoires?

On peut être tenté de souscrire à cette opinion, si l'on prend la religion et la science comme deux doctrines abstraites, si on les détache de l'âme humaine, leur commun support. Mais la religion n'a pas été inventée pour la seule gloriole des théologiens : elle a pour objet de satisfaire certains besoins essentiels de l'homme; et tant qu'il ne sera pas démontré que ces besoins trouvent ailleurs pleine et entière satisfaction, la religion, détruite, renaîtra, malgré qu'on en ait, et renaîtra légitimement, comme un facteur nécessaire de la vie humaine.

De ces exigences de l'esprit humain, qu'il est

1. *Die Welträtsel*, Conclusion.

impossible d'éluder, l'une a pour objet l'explication de l'origine et de la nature des choses. A cette demande, la science, sans doute, omettait de répondre, alors qu'elle se bornait à enregistrer des phénomènes et à étudier des lois de détail. Mais la philosophie scientifique, désormais, confère à la science toute sa portée, et déduit de ses découvertes expérimentales la solution des grandes énigmes de l'univers. Du côté théorique, l'élimination de la religion est ainsi, dès maintenant, un fait accompli.

Mais l'homme n'a pas seulement des besoins théoriques, il a aussi des besoins pratiques. En même temps que raison, il est cœur et sentiment; et cet élément de sa nature, n'étant pas moins réel et essentiel, doit, lui aussi, obtenir satisfaction. La science n'aura le droit de congédier la religion que le jour où, plus sûrement et mieux que sa rivale, elle contentera le cœur de l'homme, aussi bien que son intelligence.

Le savant dont la réflexion a fait un philosophe, et qui sait prolonger jusqu'au bout, par la raison, les inductions commencées par la science, est sans inquiétude à cet égard. La portée pratique de la science n'est pas, à ses yeux, moins étendue que sa portée théorique. Il est en mesure de prouver que la science, par ses doctrines sur l'univers et sur la vie, est capable, et seule capable, de satisfaire le cœur de l'homme.

Mais il ne peut nier que ces considérations ne soient encore principalement théoriques. L'action pratique de la science ne peut être, en un jour, réalisée dans tous ses détails. Il y a là, pour longtemps encore, des lacunes que les religions continueront à combler. Non seulement elles se maintiendront en fait, tant que la science ne sera pas parvenue à remplir toutes les fonctions dont elles s'acquittent; mais on devra, pen-

dant cette période, considérer leur subsistance comme utile et bonne à certains égards.

Dès lors, il ne suffit pas de déclarer, en principe, les religions abolies. En fait, elles sont encore là, et elles ont, pour un certain temps encore, un rôle à remplir. Il faut donc que la science vive en paix avec elles, il faut trouver un lien entre la religion et la science.

Or ce lien est fourni par la même philosophie qui garantit, pour l'avenir, l'empire exclusif de la science, à savoir par le monisme évolutionniste.

Cette philosophie, poursuivie dans ses conséquences pratiques, aboutit au triple culte du Vrai, du Bon et du Beau, Trinité réelle, substituée à la Trinité imaginaire des thélogiens[1].

Quelle sera, touchant cette trinité, l'attitude du monisme à l'égard de la religion que l'on tient communément pour la plus haute de toutes : le christianisme?

En ce qui concerne le Vrai, rien, selon le monisme, n'est à conserver de la prétendue Révélation religieuse. Cette révélation enseigne un au-delà qui pour nous n'a pas de sens, et elle rabaisse au rang de phénomène sans consistance ce qui pour nous est la seule réalité.

En ce qui concerne le Beau, la contradiction est particulièrement violente entre le monisme et le christianisme. Le christianisme enseigne le mépris de la nature, la répugnance pour ses charmes, le devoir de lutter contre ses inclinations. Il préconise l'ascétisme, l'émaciation et l'enlaidissement du corps humain. Il se défie des arts, dont les créations risquent toujours de devenir pour l'homme des idoles substituées à Dieu. En fait, ce qu'on appelle

1. *Der Monismus als Band*, etc., s. f.

l'art chrétien n'a jamais été qu'une protestation de l'imagination et des sens contre la spiritualité intransigeante du christianisme. Qu'ont à voir les spacieuses et splendides cathédrales gothiques avec la religion pour qui la terre n'est qu'une vallée de larmes? Un art chrétien est une contradiction. Le monisme, au contraire, est essentiellement naturaliste et ami de la beauté, en qui il voit une fin en soi. Il expulsera donc le christianisme du domaine de l'art, comme du domaine de la science.

Reste le culte du Bien. Ici la religion moniste coïncide, pour la plus grande part, avec la religion chrétienne. On ne parle ici, naturellement, que du christianisme pur et primitif, tel qu'il apparaît dans les évangiles et dans les épîtres de Paul. La plupart des enseignements de ce christianisme sont des préceptes de charité et de tolérance, de pitié et d'assistance, auxquels nous adhérons fermement. Ces préceptes, d'ailleurs, ne sont pas des découvertes du christianisme, ils lui sont de beaucoup antérieurs. Ils ont été pratiqués par des incrédules, autant que violés par des croyants. De plus, chez les adeptes de la religion révélée, ils ne vont pas sans exagération, exaltant souvent l'altruisme au détriment de l'égoïsme. La philosophie moniste, au contraire, tient la balance égale entre ces deux tendances, l'une et l'autre également naturelles à l'homme. Mais, si elle se borne à faire valoir avec mesure ses principes essentiels, la religion chrétienne peut être un auxiliaire du monisme, et favoriser le progrès moral. Elle doit donc être, en ce sens, actuellement maintenue, au nom du monisme lui-même.

Celui-ci constitue ainsi le trait d'union cherché entre la religion et la science.

La conduite à tenir consistera, en somme, à se

servir intelligemment des religions, de manière à rendre peu à peu leur concours inutile, comme on se sert, pour traverser un fleuve, d'une passerelle dont on n'aura plus que faire quand on sera sur l'autre rive.

La première mesure à prendre, en ce sens, c'est d'opérer la séparation complète de l'Église et de l'État, afin d'ôter à l'Église l'appui factice de l'État, et de la mettre en demeure de vivre sur ses seules ressources.

De cette mesure négative le complément positif indispensable est la réforme de l'éducation. L'éducation est la grande affaire d'une société qui veut se débarrasser des religions. Elle doit avoir pour objet de former l'homme, l'homme tout entier, l'être sentant autant que l'être intelligent, l'âme religieuse autant que l'esprit scientifique.

L'éducation publique n'adhère à aucune formule confessionnelle : elle exclut de l'école ces formules, et les abandonne à l'éducation familiale. L'éducation publique met en œuvre et enseigne les principes de la morale scientifique, c'est-à-dire de la doctrine pratique résultant du monisme évolutioniste. Elle n'ignore pas les religions existantes, mais elle en fait l'objet d'une science nouvelle : la religion comparée. Les mythes et légendes du christianisme y sont considérés, non comme des vérités, mais comme des fictions poétiques, analogues aux mythes grecs et latins. La valeur éthique ou esthétique que peuvent renfermer les mythes ne sera pas diminuée parce qu'ils seront ramenés à leur véritable source, l'imagination humaine : elle en sera accrue.

L'homme de l'avenir, possédant la science et l'art, par là même possédera la religion : il n'aura donc pas besoin de s'enfermer dans cette portion murée de l'espace qu'on appelle une église. Partout dans le

vaste monde, à côté du féroce combat pour l'existence, il trouvera des marques du Bon, du Vrai et du Beau ; et ainsi son église sera l'Univers. Mais, comme il y aura toujours des hommes qui aimeront à se retirer dans des temples richement décorés pour y pratiquer leur culte en commun, on verra se produire quelque jour l'analogue de ce qui eut lieu au XVIe siècle, lorsque nombre d'églises catholiques tombèrent aux mains des protestants : un nombre encore plus considérable d'églises passeront des chrétiens aux sociétés monistes[1].

1. *Die Welträtsel*, chap. XVIII.

II

VALEUR DE LA DOCTRINE.

La doctrine de Hæckel sur les rapports de la religion et de la science est très précise. Selon lui, l'incertitude qui, à ce sujet, subsiste, aujourd'hui encore, a sa cause dans la répugnance des savants pour les spéculations qui dépassent leurs recherches immédiates et particulières. Que la science, comme elle en a désormais la puissance, se constitue en philosophie, et elle sera en mesure, non seulement de réfuter, mais de remplacer les religions.

De cette doctrine se dégagent deux thèses essentielles : 1° l'idée d'une philosophie scientifique ; 2° la philosophie scientifique comme négation et substitut des religions.

***

L'idée d'une combinaison de la philosophie et de la science était très simple dans le monde grec. La science y était pénétrée des principes d'ordre, d'harmonie, d'unité et de finalité qui étaient le fonds commun de la raison et des choses : elle était ainsi métaphysique dans son essence. Et la philosophie était l'esprit, reconnaissant ses propres principes esthétiques et rationnels dans ceux de la nature et de la vie humaine.

Il en est autrement pour les modernes. La science s'est de plus en plus dégagée de tout rapport à la métaphysique. Elle est ou veut être entièrement positive, c'est-à-dire qu'elle entend n'avoir d'autre contenu

que des faits, et des inductions exclusivement déterminées par les faits. Une philosophie scientifique, ce serait donc une philosophie constituée en dehors de toute métaphysique, trouvant, dans les faits, son fondement nécessaire et suffisant. Une telle philosophie est-elle possible ?

La philosophie, selon Hæckel, est essentiellement la recherche de la nature et de l'origine des choses. Elle se distingue de la science proprement dite en ce qu'elle ne se contente pas de rechercher la nature propre de tel ou tel corps, ou la cause prochaine de telle ou telle classe de phénomènes, mais que, généralisant les problèmes, elle se demande s'il existe des principes communs et universels, capables de rendre compte de l'ensemble des lois de la nature et de l'origine de tous les êtres. Or, si, pendant longtemps, la science n'a pu fournir au philosophe des données suffisantes pour aborder ces problèmes, la question, selon Hæckel, a entièrement changé de face depuis les travaux de Laplace, Mayer et Helmholtz, Lamarck et Darwin. Aujourd'hui, la science proprement dite, la connaissance des faits, a pénétré assez avant dans l'étude des problèmes d'essence et d'origine pour que le philosophe puisse accomplir son œuvre en s'appuyant sur elle seule. Il ne s'agit que d'interpréter, par la raison, les grandes découvertes des savants modernes, ainsi qu'un Lamarck, un Gœthe, un Darwin en ont, eux-mêmes, déjà donné l'exemple.

En quoi consiste, au juste, ce travail d'interprétation, qui doit permettre à l'humanité de conserver la philosophie, tout en éliminant la métaphysique ?

L'intention de Hæckel est, visiblement, de concevoir l'expérience scientifique et l'interprétation philosophique comme n'étant, au fond, qu'un seul et même travail de l'intelligence. Il cite les vers où Schiller

exhorte savants et philosophes à unir leurs efforts au lieu de les diviser; et il affirme que le XIX[e] siècle finissant est revenu à l'attitude moniste que le grand poète réaliste Gœthe préconisait au commencement de ce même siècle, comme la seule qui fût normale et féconde.

On peut se demander s'il a effectivement réalisé son dessein.

Traitant, au premier chapitre de l'ouvrage : *Die Welträtsel*, des méthodes philosophiques qui permettent de résoudre les énigmes du monde, Hæckel dit que ces méthodes ne diffèrent pas, en somme, de celles de l'investigation purement scientifique. Ce sont, comme dans la science, l'expérience et l'inférence.

L'expérience se fait au moyen des sens, les inférences sont l'œuvre de la raison. Il faut se garder de confondre ces deux modes de connaissance. Sens et raison sont les fonctions de deux portions tout à fait distinctes du système nerveux. Comme, d'ailleurs, ces deux fonctions sont également naturelles à l'homme, l'exercice de la seconde n'est pas moins légitime que l'exercice de la première, pourvu qu'il ait lieu conformément aux dictées de la nature. Si les métaphysiciens ont tort d'isoler la raison des sens, les savants ne pèchent pas moins, lorsqu'ils prétendent éconduire la raison. Erreur de dire : l'âge de la philosophie est passé, la science a pris sa place. Qu'est-ce que la théorie cellulaire, la théorie dynamique de la chaleur, la théorie de l'évolution et la loi de substance, sinon des doctrines rationnelles, c'est-à-dire philosophiques ?

Les explications données par Hæckel n'éclaircissent guère, semble-t-il, ce passage de la science à la philosophie qui doit, selon lui, résoudre tous les problèmes. Pour justifier ce passage, Hæckel invoque la présence de la raison à côté des sens chez les ani-

maux inférieurs à l'homme. Il constate que la raison diffère des sens, en tant qu'elle a son siège dans d'autres parties du système nerveux ; et il demande pourquoi l'emploi de la raison conforme à la nature ne serait pas aussi légitime que celui des sens. Mais comment tout cela prouve-t-il que, dans la raison, il n'y ait pas d'autre principe d'interprétation que l'inférence scientifique proprement dite, et qu'à envisager les choses d'un autre point de vue que celui du savant l'esprit se trompe indubitablement ? Il faudrait, pour motiver une telle conclusion, nous donner, du contenu de la raison, un aperçu, que nous cherchons vainement chez Hæckel.

Peut-être, il est vrai, une théorie précise de la raison, quelle qu'elle fût, serait-elle ici embarrassante. La philosophie scientifique, telle que la conçoit Hæckel, doit être, en quelque manière, autre chose que la science ; ses conclusions doivent dépasser celles de la science pure et simple, tout en s'y reliant suivant un rapport de continuité. Or, si l'on pose qu'il n'y a, littéralement, rien de plus dans la raison que ce que le savant en utilise, le philosophe, malgré tous ses efforts, ne pourra, en aucun sens et à aucun degré, dépasser la science, à moins qu'à la science correcte et vraie il ne superpose une science incorrecte et fausse. Seule, dans cette hypothèse, la science est légitime ; et toute la philosophie n'est que de la science débaptisée, ou un exercice de littérature. D'autre part, s'il y a, dans la raison naturelle, d'autres principes que ceux qu'utilise la science, il faut renoncer à établir une continuité entre la science et la philosophie ; il faut, entre l'une et l'autre, admettre une distinction, non de degré, mais de nature.

Mais sans doute le système même qu'a construit

Hæckel manifeste-t-il, par l'effet, la possibilité de réaliser une philosophie purement scientifique. Qu'importe que l'on ne voie pas bien en théorie comment de la science peut se tirer une philosophie qu soit et ne soit pas la science, si cette philosophie existe, et si, par ses caractères, elle prouve qu'effec tivement elle a, de la science, la certitude, sans pour tant s'expliquer par le travail scientifique pur et simple ?

Ce système est le monisme évolutioniste. Il ne se borne pas à adopter, défendre, préciser, étendre à des cas nouveaux, avec originalité, avec profondeur, avec hardiesse ou témérité, les lois découvertes par un Newton, un Lavoisier, un Mayer, un Darwin, ce qui ne serait toujours qu'une œuvre proprement scientifique, sujette à contrôle, à rectification, à modification, comme toutes les théories de la science. Il érige en dogmes les formules qu'il dégage, déclarant que la conception du monde qu'il annonce nous est imposée, à tout jamais, en vertu d'une nécessité logique, par les récents progrès de la connaissance de la nature. Il veut que, tirées de la science, ces propositions aient une certitude plus que scientifique, une certitude proprement métaphysique.

Un premier caractère qu'il attribue à ses principes, à sa substance, une dans sa double nature, et à sa loi d'évolution, est la détermination absolue, la fixité, l'éternité. Or nulle opération de pure logique scientifique ne pourrait assurer l'éternité aux principes même les plus fondamentaux des sciences; car, dans la science, les principes fondamentaux sont fonction des lois particulières, lesquelles ne peuvent jamais être considérées comme définies d'une manière immuable.

Hæckel assigne comme second caractère à ses

principes l'universalité. Mais il ne peut appeler scientifique ni analogue à l'induction scientifique la généralisation par laquelle il étend à tous les êtres possibles les propriétés que la science actuelle affirme des êtres qu'elle a observés. L'induction qu'il pratique ici est cette *inductio per enumerationem simplicem*, dénuée d'analyse et de critique, qui, dans la science, n'a aucune valeur. Les êtres que nous avons observés, ont, dans une certaine portion de la durée, présenté certains phénomènes qui peuvent se résumer par les mots d'unité de constitution et d'évolution (lesquels, d'ailleurs, n'expriment que des idées très générales, comportant des déterminations très diverses): donc l'être est un et soumis, dans la totalité de ses manifestations, à une même loi d'évolution. Ce n'est pas là une induction : c'est une transmutation du particulier en universel.

Le système laisse-t-il du moins aux mots : unité et évolution un sens scientifique et expérimental ? Il est difficile de l'admettre.

L'Un de Hæckel domine l'éther et la matière pondérable, la matière brute et la matière vivante, l'étendue et la pensée, le monde et Dieu. Il est essentiellement animé, sentant, capable d'action, doué de raison jusqu'en ses dernières profondeurs. Quant à l'évolution, d'une part Hæckel la déclare strictement mécanique, ce qui apparemment excède les forces de la science, au moins actuelle ; d'autre part, il sait que, malgré des cas de rétrogression vers des degrés inférieurs, la marche vers la perfection y est prédominante, ce qui, également, est plus qu'une généralisation.

Il résume son système[1] par l'expression de panthéisme, signifiant par là que Dieu n'est pas hors du

1. *Die Welträtsel*, chap. xvme.

monde, mais au sein même du monde, et qu'il le meut du dedans, à titre de force ou d'énergie. L'interprétation rationnelle des choses, dit-il, est la conception monistique de l'unité de Dieu et du monde.

Ici encore, la distinction du dehors et du dedans, d'une force transcendante et d'une force immanente, fait penser à la métaphysique bien plus qu'à la science.

Enfin, après avoir promis de ramener tout inconnaissable à l'inconnu, à un inconnu semblable, dans son essence, au connaissable, Hæckel aboutit à une loi de substance qui, dit-il, nous apparaît d'autant plus mystérieuse que nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ses attributs.

Il est donc impossible de considérer sa philosophie comme un simple prolongement de la science. Il était fondé à dire qu'il n'userait pas seulement des sens, mais de la raison, qu'il ferait vraiment œuvre de philosophe, et non pas seulement de savant. Son œuvre, très certainement, est philosophique en même temps que scientifique ; mais les éléments philosophiques qu'elle renferme sont visiblement empruntés à la métaphysique dite dogmatique.

***

Telle qu'elle est, cette philosophie remplit-elle l'office que lui assigne Hæckel, et qui consiste à réfuter et à remplacer la religion ?

Pour être en mesure de fournir une réfutation complète et définitive des religions, Hæckel s'attache à en dégager le principe fondamental. Il trouve ce principe dans le dualisme. Les religions voient partout un conflit de forces naturelles et de forces surnaturelles, conséquence d'une dualité radicale. Les mille applications de cette idée se résument, selon Hæckel, dans deux thèses principales : la dualité de Dieu et du

monde, exprimée par la doctrine de la finalité, et la dualité de l'homme et de la nature, exprimée par la doctrine de la liberté humaine.

Dans sa philosophie, Hæckel trouve les ressources nécessaires pour réfuter ces deux erreurs, mères de toutes les autres.

Le théologisme, dit-il, a son point de départ dans l'hypothèse, née d'analogies superficielles, suivant laquelle le monde serait une machine inerte. Une machine suppose un ingénieur, et une machine incomparablement plus parfaite que toutes les machines humaines, un ingénieur infiniment supérieur aux ingénieurs humains.

Ce raisonnement anthropomorphique tombe, du moment où, comme l'enseigne le monisme, le monde n'est pas une machine, mais un être essentiellement animé.

Pareillement, l'illusion du libre arbitre vient de ce que, ignorants des obscures suggestions qui déterminent nos actes, et, croyant agir parce que nous ne sentons pas les forces qui nous poussent, nous isolons, en pensée, notre activité de ses conditions d'exercice. Ainsi mise à part, notre activité nous apparaît comme indéterminée. Mais le monisme démontre qu'une activité nue est une abstraction ; que, dans la réalité, l'activité ne fait qu'un avec la matière où résident ses conditions d'exercice ; et que, par suite, toute activité donnée est entièrement déterminée.

Ainsi s'écroulent, selon Hæckel, au contact du monisme évolutioniste, les colonnes réputées inébranlables des religions traditionnelles.

Mais est-il bien sûr qu'en renversant la doctrine mosaïque de la création et la doctrine scolastique de la liberté d'indifférence, Hæckel ait, du même coup, détruit tout ce qui soutient les religions ?

Hæckel ne connaît d'autre finalité que la finalité externe et transcendante, c'est-à-dire le rapport tout mécanique du fabricant à son œuvre. En montrant que cette conception de la finalité ne s'applique pas au monde, il pense avoir éliminé toute espèce de téléologie. Mais cette conception, qui, d'ailleurs, n'a guère de surnaturaliste que le nom, puique Dieu y est assimilé aux êtres de la nature, ne peut être considérée comme représentant d'une manière adéquate la doctrine philosophique de la finalité. D'Aristote à Hegel, la philosophie a conçu de plus en plus nettement une finalité, non externe, mais interne; non mécanique, mais dynamique; non calculée, mais vivante, qui n'agit pas par à-coups, en bouleversant l'ordre naturel des choses, mais qui, du dedans, suscite la vie et l'effort vers le mieux, et dont les lois mêmes de la nature sont la manifestation.

De même, la théorie de la liberté que l'on rencontre chez un Aristote, un Descartes, un Leibnitz ou un Kant ne ressemble guère à celle que Hæckel se borne à considérer et à réfuter. Ces philosophes ont professé la doctrine même que Hæckel leur oppose, à savoir l'unité de la liberté et de ses conditions d'action dans la volonté réelle et donnée; et leur effort a tendu à concevoir cette unité d'une manière de plus en plus intime, dynamique et vivante, bien loin qu'ils en soient restés à la conception imaginative et mécaniste d'un ingénieur qui se sert de forces extérieures à lui.

En un mot, les conceptions de la finalité et de la liberté que nous rencontrons chez les représentants de la philosophie tendent visiblement, elles aussi, vers une doctrine d'unité. S'écarteraient-elles, en cela, de l'esprit des religions? Et Hæckel aurait-il eu

raison de dire que cet esprit est foncièrement dualiste?

L'assertion de Hæckel est plutôt une vue de l'esprit qu'une constatation des faits. De nombreuses religions reposent précisément sur l'hypothèse d'une unité première de l'homme et de la divinité. La religion est le moyen de traduire cette unité dans la vie, et de la rétablir là où elle est rompue. Loin que le dualisme soit l'essence de la religion, c'est l'unité, qui, dans les plus hautes, est le dogme fondamental, et les textes abonderaient pour en faire foi. L'un des plus connus et des plus significatifs est la maxime stoïcienne reprise par le christianisme : En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes.

Cependant, il est bien vrai que les religions enseignent un dualisme, une séparation de Dieu et de la nature, puisqu'elles tendent à leur réunion.

Elles enseignent la dualité comme fait, alors que l'unité représente pour elles ce qui est en droit et ce qui doit devenir le fait. Que ton règne vienne, et que ton vouloir se fasse sur la terre comme il est accompli dans le ciel! C'est-à-dire : que le divorce qui existe actuellement entre les créatures et le premier être cesse, et que se réalise l'unité secrète de tout ce qui est!

Cette conception d'une dualité de fait, coexistant avec l'unité essentielle de l'être, n'a rien, en principe, qui puisse choquer Hæckel ; car c'est ainsi que lui-même conçoit le monde et la vie humaine. Après avoir exposé comment la substance, dans son fond, est nécessairement une, Hæckel ajoute qu'elle se manifeste par deux essences qui s'opposent l'une à l'autre : l'éther mobile et la matière inerte. Il juge même que ce dualisme pourrait fournir une base rationnelle à la religion. Il suffirait pour cela, dit-il, de considé-

rer l'éther universel et mobile comme la divinité créatrice, et la masse inerte et lourde comme la matière de la création[1]. De même, la nature humaine, une en son fond, se réalise, selon Hæckel, sous la double forme de l'émotion et de la raison, lesquelles, telles qu'elles sont données, s'opposent l'une à l'autre. La recherche de la vérité, par exemple, concerne la raison toute seule, à l'exclusion totale du sentiment. Le progrès philosophique consiste à se bien rendre compte du dualisme du sentiment et de la raison, et à détacher entièrement celle-ci de celui-là.

D'une manière générale, la tournure d'esprit de Hæckel est dualiste. Toute la vérité est pour lui d'un côté, toute l'erreur de l'autre. La vie humaine a son symbole dans l'histoire d'Hercule, placé entre deux voies contraires. Dualisme ou monisme, immanence ou transcendance, science ou religion, raison ou émotion, naturel ou surnaturel, liberté d'indifférence ou déterminisme absolu, finalité artificielle ou mécanisme radical, tout, chez Hæckel, se présente sous forme d'alternative qui commande l'option.

Le dualisme de fait est donc l'aspect sous lequel se présente à Hæckel la vie humaine. Sa philosophie a pour objet d'y substituer l'unité, par l'abolition de l'un des deux contraires.

Si donc le système de Hæckel s'oppose radicalement aux religions traditionnelles et les anéantit sous les coups de ses critiques, ce résultat n'est obtenu, en fait, qu'en restreignant singulièrement ou même en altérant la signification de ces religions. C'est plutôt aux formules qu'à l'essence que s'est attaqué Hæckel, et il a pris ces formules dans un sens étroit et maté-

1. *Der Monismus, etc.*

riel que répudieraient nombre d'esprits religieux. Cette réfutation laisse donc subsister, en réalité, plus d'un principe de reconstruction des doctrines religieuses.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Hæckel ne peut vouloir anéantir tout ce qui soutient les religions ; car lui-même croit que le besoin religieux, qu'il rapporte au sentiment, est un besoin naturel de l'homme, de même que le sentiment est une faculté distincte et naturelle ; et il estime que ce besoin doit nécessairement être satisfait, non moins que le besoin scientifique. Sa philosophie doit, précisément, résoudre ce problème pratique. Y réussit-elle ?

Pour être en mesure de faire front à la religion, la science n'a, selon Hæckel, qu'à s'élargir et à se constituer en philosophie. En fait, Hæckel n'a opéré ce développement qu'en accolant à la science un certain nombre de concepts empruntés à la métaphysique dogmatique. Or, il semble que pour rendre cette philosophie, à son tour, capable, non plus seulement de réfuter, mais de remplacer les religions, Hæckel ait dû, pareillement, lui fournir, du dehors, des enrichissements qu'elle n'aurait pu se donner elle-même.

Il aime à répéter que celui qui possède la science et l'art, par là même possède la religion. Et il termine sa profession de foi moniste par une invocation à Dieu, principe commun du Bien, du Beau et du Vrai. Le Vrai, le Bien et le Beau, voilà, dit-il, les trois divinités sublimes devant lesquelles nous plions dévotement nos genoux. C'est en l'honneur de cet idéal, Dieu réellement un et triple, que le xxe siècle dressera ses autels.

Et pour se justifier de donner à sa philosophie une telle signification, il invoque l'autorité de Gœthe, le

plus grand génie de l'Allemagne. C'est Gœthe, en effet, qui a dit :

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion[1] *!*

Or quel est le sens de cette parole?

L'art, pour Gœthe, c'est l'idéal, en tant que dégagé du réel. Et cet idéal n'est pas un simple extrait ou reflet du réel: il en est le principe. C'est à lui qu'il faut nous suspendre, c'est de lui qu'il nous faut recevoir l'inspiration, si nous voulons nous dépasser: *Das Vollkommene muss uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinaufheben*[2]: Il faut que le parfait, comme par une grâce prévenante, nous donne d'abord la disposition, puis, peu à peu, nous élève vers lui.

C'est ainsi qu'en superposant Gœthe à Spinoza, comme déjà il avait superposé Spinoza à Darwin, Hæckel trouve le moyen de satisfaire, non plus seulement les besoins philosophiques, mais les aspirations proprement religieuses et idéales de l'humanité.

Comment cette nouvelle addition est-elle incorporée au système? C'est ce que l'on ne voit pas clairement. Hæckel se contente de dire : l'homme moderne, à côté du féroce combat pour l'existence, voit partout des marques du Vrai, du Beau et du Bien, Mais quel rapport y a-t-il entre ces deux aspects de la réalité? Et comment se fait-il qu'il suffise d'apprendre de la

1. Celui qui possède la science et l'art possède aussi la religion A celui qui ne possède ni l'une ni l'autre, la religion est nécessaire.

2. *Eine Reise in die Schweiz*. 1797.

science que la loi de la lutte pour la vie est la loi fondamentale de la nature pour être en état de conclure que le Vrai, le Beau et le Bien sont partout présents dans le monde, et doivent être l'objet de nos désirs et de nos efforts?

Visiblement Hæckel, pour se mettre en mesure de remplacer les religions, a introduit ici des concepts normatifs à côté et au-dessus des concepts expérimentaux, ou, ce qui revient au même, a prêté une valeur aux impératifs donnés subjectivement dans notre conscience. Mais un commandement subjectif et imaginaire, érigé ainsi en connaissance et en obligation réelles, n'est autre chose que ce qu'on appelle la révélation. C'est donc en insérant dans son système un principe étranger, analogue à la révélation religieuse, que Hæckel peut finalement nous prescrire, avec Gœthe, de tendre vers le vrai, le bon et le beau.

Mais que ne rétablit-il pas, en réintégrant ainsi dans la philosophie, comme un idéal à poursuivre, le beau, le vrai et le bien? Le Dieu des religions est-il autre chose que la manière dont elles se représentent le vrai, le beau et le bien? Ces objets ne sont pas des concepts fixes et sans profondeur, comme l'idée de triangle ou la notion de vertébré. Toutes les spéculations métaphysiques et religieuses des hommes ont été suscitées par la nature étrange de ces trois objets, qui ne sont pas matériellement donnés, mais dont l'esprit cherche à déterminer la notion, par un progrès infini, en se haussant au-dessus de soi, et en tâchant de s'unir à ce qu'il appelle Dieu.

Il serait difficile de dire avec précision à quelle morale, à quelle religion conduisait le monisme de Hæckel, s'il n'eût été, après coup et du dehors, orienté vers l'idéal de Gœthe. La philosophie de Hæckel, en

tant qu'elle se bornait à s'opposer aux religions, insistait surtout sur l'unité fondamentale des êtres, sur le mécanisme universel, sur la fatalité de la lutte pour l'existence, sur le néant de nos convictions subjectives, sur la solidarité absolue qui lie chaque être à l'ensemble de l'univers. Peut-on, de ces principes, déduire quoi que ce soit qui ressemble à ce que nous appelons liberté, valeur de la personne, humanité, fraternité, poursuite de l'idéal ?

De même que c'était pour la science, telle que la concevait Hæckel, un problème paradoxal d'évoluer en philosophie, de même l'évolution de cette philosophie en religion est une transmutation si peu indiquée par les principes du système qu'elle apparaît comme surnaturelle.

La seule explication satisfaisante, c'est que Hæckel a érigé la science en philosophie, de manière à pouvoir, par elle, renverser les religions ; et qu'il a ensuite érigé sa philosophie en religion, de manière à pouvoir la mettre à leur place. Et la fin, comme un principe hétérogène, a créé les moyens.

III

PHILOSOPHIE ET MORALE SCIENTIFIQUES A L'ÉPOQUE ACTUELLE.

Il importe de distinguer, dans le système de Hæckel, entre l'idée et l'exécution. L'exécution a un caractère d'éclectisme qui difficilement résiste à la critique. Hæckel rapproche plus qu'il n'unit Darwin et Spinoza, Spinoza et Gœthe. Mais l'idée n'est pas nécessairement atteinte par les objections que soulève l'exécution. Peut-être l'éclectisme auquel Hæckel a recours tient-il précisément à la difficulté que l'on rencontre d'ordinaire à réaliser immédiatement une idée nouvelle.

L'idée qu'a nettement conçue Hæckel et qu'il a savamment soutenue est la suivante. L'homme, désormais, a une certitude véritable : la science ; et, plus il réfléchit sur les caractères de cette certitude, plus il se rend compte qu'il n'en possède, et sans doute n'en peut posséder aucune autre. Il se tromperait donc lui-même, et ne bâtirait que des édifices ruineux, s'il cherchait, pour l'une quelconque de ses constructions, une autre base que la science.

Mais, tout en conformant ses pensées aux choses, ce qui est la probité du jugement, l'homme n'entend ni ne doit renoncer à rien de ce qui, d'après sa conscience, d'après un sentiment invincible, lié, lui aussi, à la nature des choses, constitue sa noblesse, sa supériorité, son estime de soi, son bonheur.

La science, dira-t-on, est indifférente à tout cela. C'est, observe Hæckel, et ici apparaît son idée maîtresse, que dans la science on ne voit que la science. Réfléchissez sur la science, interprétez, à l'aide de la raison, ses principes, ses méthodes, ses résultats ; en

un mot, créez, avec les mêmes facultés dont est sortie la science, une philosophie scientifique; et la science, ainsi développée, ainsi prolongée, sans changer pour cela de nature, vous fournira toutes les connaissances théoriques, toutes les directions pratiques que réclame un esprit bien fait, et que la science purement empirique était impuissante à procurer.

Ainsi vraiment deviendront inutiles, étant remplacées, les religions traditionnelles. La religion de l'avenir sera la religion de la science.

Les imperfections de l'exécution n'ont, en fait, nullement compromis l'idée de Hæckel. D'une manière générale, ce n'est pas parce qu'un principe est médiocrement ou mal appliqué, passionnément combattu et réfuté cent fois, qu'il tombe et disparaît; c'est parce qu'il est sans contenu réel, sans vitalité et sans énergie. L'idée de Hæckel est l'une de celles qui dominent aujourd'hui le monde intellectuel.

Cette idée a fait des tentatives de toutes sortes pour se réaliser en évitant les défauts qui, chez Hæckel, risquaient de la compromettre. Peut-on dire qu'elle y ait réussi?

La philosophie dite scientifique est, de nos jours, très prospère. Elle s'applique à mériter de mieux en mieux son nom. Or, le progrès de la méthode des sciences consiste à écarter de plus en plus toute donnée métaphysique ou subjective, pour s'appuyer exclusivement sur le fait, entendu d'une certaine manière: le fait, identique pour tout observateur, le fait objectif, le fait scientifique. Par suite, la philosophie scientifique cherche, elle aussi, à se constituer sans faire appel à aucune hypothèse métaphysique. Elle voudrait, à la lettre, n'avoir d'autre base que la science, d'autre organe que la raison, strictement réduite aux opérations logiques que la science lui demande.

La philosophie scientifique, donc, sans renoncer à se poser des problèmes plus généraux et plus profonds que ceux dont s'occupe la science proprement dite, s'applique à se tenir toujours plus près de la science; elle entend y adhérer étroitement, là même où elle semble en dépasser la signification.

Cette attitude a pour conséquence d'éloigner la philosophie scientifique, chez ceux qui prennent au sérieux ses exigences, des problèmes spéculatifs et surtout pratiques qui sont proprement la matière des religions. Si les religions sont atteintes par des études sur des sujets tels que la nature de l'hypothèse scientifique ou les principes de la chimie physique, ce ne peut être que très indirectement et d'une façon peu évidente. Les sciences biologiques, il est vrai, semblent, en elles-mêmes, plus voisines des choses morales et religieuses, parce qu'elles parlent de conditions d'existence, de développement, de concurrence, d'adaptation, de sociétés et de progrès. Mais leur méthode, comme celle de toute science, consiste à ramener le supérieur à l'inférieur. Or, en admettant que les concepts dont il s'agit aient, dans les sciences naturelles, un sens pratique analogue à celui de nos concepts moraux, qui voudrait se résigner à voir l'homme régler sa conduite exclusivement sur la vie des êtres inférieurs à lui, sans rien donner à la satisfaction de sa conscience et de ses ambitions d'homme? Si la société animale est le point de départ de la société humaine, s'ensuit-il qu'une société humaine ne puisse ni ne doive être autre chose qu'une société animale ?

C'est pourquoi l'on voit généralement les savants de profession, quand ils franchissent les problèmes philosophiques inclus, en quelque sorte, dans les connaissances scientifiques elles-mêmes, pour abor-

der ces vastes généralisations que les Allemands appellent *Weltanschauungen*, et toucher ainsi aux questions qui intéressent véritablement la conscience morale et religieuse, renoncer à l'analyse et à la déduction méthodiques. Ils n'exposent pas leurs vues sur la religion de la science scientifiquement, comme on expose une loi générale qui se dégage des lois particulières fondées sur l'observation. Bien plutôt, dans des discours de circonstance, des préfaces, des conclusions, des conférences, célèbrent-ils avec éloquence les bienfaits de la science, sa grandeur, sa beauté, les vertus de patience, d'abnégation, de ténacité, de sincérité, de sociabilité, de solidarité, de dévouement à l'humanité, qu'elle suppose et qu'elle développe; et ils concluent magnifiquement : La science domine tout. Seule désormais elle possède la force morale nécessaire pour fonder la dignité de la personnalité humaine et organiser les sociétés futures. C'est la science qui fera luire les temps rêvés de l'égalité et de la fraternité de tous devant la sainte loi du travail.

Le savant apporte ici, pour remplacer la religion, la noblesse de sa vie et la hauteur de sa pensée, le prestige de sa personnalité et de son génie, plutôt que des doctrines précises, scientifiquement extraites des découvertes de la science elle-même.

***

Aussi ne s'en est-on pas tenu à la conception mal définie d'une philosophie scientifique, intermédiaire entre la science et la religion. Au lieu d'opposer à la religion la science prise comme unité et comme philosophie, de nombreux esprits se sont demandé s'il n'était pas possible de constituer une science

déterminée, conforme à la notion générale de connaissance scientifique, mais spécialement conçue de manière à remplir, dans la vie humaine, toutes les fonctions nécessaires ou utiles que jusqu'ici a remplies la religion.

La science spéciale qui parut susceptible d'être constituée dans ces conditions fut la morale ; et de toutes parts fut célébrée l'idée d'une morale scientifique. Cette idée ne fut pas seulement embrassée avec ardeur : on se mit à l'œuvre pour la réaliser. L'un des fruits les plus remarquables de ce travail est la morale de la solidarité.

La solidarité est un concept scientifique, à la différence de la charité chrétienne ou de la fraternité républicaine. La solidarité est une loi de la nature, comme la gravitation. Elle est la condition d'existence et de prospérité de toute société humaine. En même temps et par là même, la solidarité est voulue, explicitement ou implicitement, par tout homme raisonnable, lequel ne peut se proposer de vivre en dehors de ses conditions d'existence.

La solidarité constitue donc, précisément, ce point de rencontre de la théorie et de la pratique, ce passage naturel du fait à l'action, qu'il était nécessaire de découvrir pour être en mesure de se passer des religions. La vie proprement humaine a besoin d'une règle. Tant que la science était impuissante à la fournir, force était bien de la demander au sentiment. Grâce au solidarisme, la lacune est enfin comblée : la science, par un point, coïncide avec la vie. Le principe qui exprime ce point de coïncidence est d'ailleurs suffisant. Que l'on analyse tous les devoirs qu'une raison éclairée impose à l'homme : devoirs de justice, d'assistance, de perfectionnement individuel, de tolérance, de dévouement envers la

famille, la patrie, la société, l'humanité : tous s'expliquent, se justifient et se déterminent, par la seule notion scientifique de la solidarité.

La morale de la solidarité jouera, selon ses adeptes, le rôle même que Hæckel attribuait au monisme comme religion. Pour le présent, par la tolérance qu'elle préconise, par les analogies qu'elle présente avec les parties raisonnables des religions, cette morale servira de trait d'union entre la religion et la science. Mais, peu à peu, à mesure qu'elle se développera dans ses applications et s'établira dans les esprits, elle sera en mesure de remplacer les religions; car elle réalisera, non seulement toutes les œuvres utiles que celles-ci ont pu produire, mais d'autres œuvres encore, plus larges et plus hautes, qui exigeaient des esprits formés par la culture scientifique.

Les solidaristes se flattent d'avoir ainsi déterminé le concept précis qui doit faire de la morale scientifique une réalité, une et homogène, et non plus seulement l'assemblage éclectique de deux disciplines hétérogènes.

Découverte dont on ne saurait exagérer l'importance! Aux débuts de la science moderne, Descartes discerna, dans l'étendue, à la fois observable et intelligible, le trait d'union du monde matériel et de l'intelligence. Pouvait-on, de même, trouver un trait d'union entre le monde de la science et le monde de l'action? C'est ce trait d'union que fournit le solidarisme.

Quelle est, en réalité, la valeur de ce système?

La solidarité, dit-on, est une donnée scientifique. Certes, la science nous montre comment une foule d'êtres, de phénomènes dépendent les uns des autres. C'est sa fonction même de découvrir des rapports de

solidarité. La loi d'action et de réaction est une loi de solidarité. Mais la science n'est pas moins attentive à rechercher et établir des rapports d'indépendance.

Pascal a écrit : « Les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout ». Peut-être cette affirmation de la solidarité universelle est-elle légitime théoriquement. Ce qui est sûr, c'est que l'admission pratique d'un tel principe rendrait la science impossible. La science n'a pu se créer qu'en supposant que certaines parties de la nature sont sensiblement indépendantes des autres. Ce qu'on appelle une loi, une espèce, un corps, c'est une solidarité spéciale relativement constante, c'est-à-dire relativement indépendante du reste de la nature. La découverte des lois de Keppler et de la loi de l'attraction universelle n'a été possible que parce que le système solaire formait, en quelque sorte, un tout par lui-même. Les termes mêmes de la loi de Newton indiquent que l'action de certains corps sur d'autres peut être considérée comme négligeable. C'est en éliminant toutes les autres circonstances données que l'on est arrivé, dans l'expérience barométrique, à faire dépendre la hauteur de la colonne liquide de la seule pression de l'atmosphère. Certes, la science cherche des solidarités. Mais le problème qu'elle se pose est de savoir quelles solidarités elle doit admettre, quelles solidarités apparentes ou concevables elle doit rejeter ; et elle ne peut découvrir de solidarités que là où la nature elle-même a fait certaines connexions de phénomènes sensiblement indépendantes des autres phénomènes.

Il serait donc très arbitraire de s'en tenir à la notion

de solidarité sans faire appel à la notion contraire. Un solidariste qui prend réellement la science pour guide n'est pas moins préoccupé de dissoudre les solidarités purement apparentes ou accidentelles que de déterminer les solidarités réelles et profondes. Il s'applique à établir des rapports d'indépendance et d'autonomie, non moins que des rapports de solidarité ou de dépendance mutuelle.

Mais à supposer que ce départ des solidarités fausses et vraies fût réalisé, le solidariste n'aurait encore fait que préparer sa tâche ; car il lui est impossible de s'en tenir aux solidarités données par la nature. Nécessairement il veut le bien, la justice, le bonheur des hommes. Va-t-il donc restaurer le dogme anthropomorphique si énergiquement réfuté par Hæckel, et admettre que, dans les solidarités qu'elle établit, la nature a en vue, précisément, de satisfaire la conscience humaine ? Il est clair que ce que le solidariste emprunte à la science, c'est simplement un cadre, la forme abstraite de solidarité. Dans ce cadre, il se réserve de mettre ce qui satisfera ses besoins moraux. Il conservera une part plus ou moins grande de ce que lui offre la nature, mais en tant, comme dit Descartes, qu'il aura pu l'ajuster au niveau de la raison.

Dès lors, il apparaît que le principe des solidaristes, un en apparence, en réalité est double. Un seul mot, comme il arrive, recouvre deux idées. C'est, d'une part, la solidarité physique, la solidarité donnée, indifférente à la justice, fait brut qu'il appartient à l'homme d'apprécier à son point de vue d'homme ; c'est, de l'autre, la solidarité morale, libre, juste, idée dont l'homme se fait un objet digne de ses efforts, et qu'il réalisera, comme toutes ses idées, en se servant, à sa manière, des matériaux qu'il trouve dans la nature.

En d'autres termes, le trait d'union cherché entre la science et la pratique n'est pas fourni par le système solidariste. Ce système accole le fait et l'idée à la manière des doctrines éclectiques, et, les mettant sous un même nom, dit qu'ils sont un.

Il est vrai que plusieurs répondent : C'est à tort que l'on traite la solidarité morale d'idée pure, et qu'à ce titre on l'oppose à la solidarité physique. Elle aussi est un fait, une donnée expérimentale, une vérité scientifique, car elle a sa racine dans l'instinct humain. Elle n'est que la perception, par la conscience, d'une loi propre de la nature humaine, analogue aux lois physiques. L'individu humain, comme les animaux, naît et vit spécialement solidaire de certains êtres. Ce que l'on appelle solidarité morale n'est que la connaissance et la théorie de cette solidarité spéciale.

Le postulat de cette explication, c'est l'assimilation de la conscience à un miroir qui n'a d'autre propriété que de reproduire passivement les objets placés devant lui. Une métaphore devient une théorie. Mais, en fait, l'homme se trouve en présence d'une grande multiplicité et variété de solidarités données. Entre ces solidarités, il s'agit de choisir : telles doivent être dissoutes, telles maintenues. Il s'agit même d'instituer des solidarités qui, visiblement, ne sont pas données, par exemple des solidarités fondées sur la justice, sur la bonté. Pourquoi ces luttes, ces efforts, cette ardeur généreuse et infatigable, s'il ne s'agit que de prendre conscience de ce qui est et de le maintenir tel qu'il est? Evidemment, pour choisir entre les réalités données, pour dépasser ces réalités, on possède ou l'on cherche un critérium de vérité et de valeur qui ne se confond pas avec ces réalités elles-mêmes. D'où tire-t-on ce critérium?

On répond : De l'instinct, de la conscience, des besoins moraux de la nature humaine, lesquels, eux aussi, sont des faits.

L'ambiguïté qui est au fond de la théorie se découvre ici. On oublie qu'il y a fait et fait. La suspension du mercure dans le tube barométrique est un fait, la conscience de l'idée de justice est également un fait. Mais ces deux faits sont de nature bien différente. Le premier est réductible en éléments nettement définis, objectifs, qui seront représentés dans tous les esprits par des idées sensiblement identiques : l'ensemble de tels éléments est ce qu'on appelle un fait scientifique. Le second est la représentation d'un objet idéal. Il contient, certes, un élément objectif, savoir l'existence, dans le sujet pensant, d'une certaine idée, ou plutôt d'un certain sentiment. Mais ce n'est pas cet élément qui est ici en cause. Il y a en nous mille autres sentiments, auxquels nous n'attribuons pas la même valeur : il s'agit précisément d'assurer à ce sentiment la prééminence sur les autres. Ce n'est donc pas au sentiment, comme tel, que l'on fait appel, c'est à la fin où il tend : justice, bonté, humanité, solidarité idéale. Mais la justice et la bonté ne sont pas des faits objectifs et scientifiques. Ce sont des représentations immédiates, subjectives, non analysées, tout le contraire de faits scientifiques. Ce sont des notions brutes, proprement semblables à celles que la science a pour rôle de critiquer et de ramener, s'il se peut, à des éléments précis et mesurables. Ce sont même des données qui, si l'on en croyait la conscience, sur laquelle on prétend s'appuyer, seraient irréductibles à des faits scientifiques, puisqu'elles expriment la prétention qu'a l'esprit humain de corriger la réalité, et d'offrir à l'investigation de la science future des faits que la science actuelle ne saurait prévoir.

Après de longues et savantes pérégrinations, nous nous voyons ramenés au point où se trouvait Hæckel. Pour satisfaire à la fois aux exigences scientifiques et aux exigences morales de la nature humaine, Hæckel juxtaposait Darwin et Gœthe, le *struggle for life* et le culte du Vrai, du Beau et du Bien ; et son système, dit moniste, se faisait dualiste. Pour obtenir l'unité rêvée, on a conçu, comme une synthèse de la connaissance et de l'action, la morale appelée scientifique ; et jusqu'ici l'on n'a guère fait, par cette formule, que rapprocher deux mots. Ou l'on s'attache à la science, à la science digne de ce nom, et l'on n'atteint pas la morale ; ou l'on part des exigences morales de l'homme, et l'on ne peut rejoindre la science. Il ne suffit pas de se donner un nom pour le mériter.

Ce dualisme où l'on retombe sans cesse, quelque effort que l'on fasse pour le surmonter, est inscrit, semble-t-il, dans le problème même que l'on s'est donné. La formule de ce problème a été fort bien énoncée par Hæckel : satisfaire, par la science, aux exigences, tant pratiques que spéculatives, de la nature humaine.

Or, la science est la connaissance et l'organisation de l'ensemble des faits scientifiques. Les besoins de la nature humaine ne sont des faits scientifiques que dans leur base physique, non dans leur objet, dont il est, ici, exclusivement question. Comment, dès lors, saurions-nous *a priori* que la science peut contenter l'homme ? Ne nous interdit-on pas, justement, au nom de la science, tout anthropomorphisme, toute théorie d'harmonie préétablie entre l'homme et les choses ? Ne nous met-on pas constamment en défiance contre les suggestions de la conscience, contre le sentiment, le désir,

lesquels, déclare-t-on, sont sans rapport avec la réalité objective? Le dualisme où l'on aboutit n'est que la suite de celui que l'on a posé en se donnant comme termes à concilier la science et les besoins de l'homme.

La religion de la science, la morale scientifique appelaient une critique que ces systèmes ont omise : la critique des besoins intellectuels et moraux de l'esprit humain. Avant de chercher à satisfaire ces besoins, il fallait se demander en quoi ils consistent et ce qu'ils valent. Si l'on pouvait démontrer qu'ils ne sont eux-mêmes que des faits, que tout ce qu'ils semblent contenir d'idéal ou de supérieur au donné est illusoire, c'est-à-dire se ramène à ce même donné, suivant les lois naturelles, alors vraiment il n'y aurait pour nous que des faits, réductibles en droit à d'autres faits, et à des faits d'un caractère scientifique. Tout ce qui rappelle le surnaturel, l'absolu, l'inconnaissable, l'idéal, serait alors définitivement éliminé : la science proprement dite serait pour nous, de toutes choses, la représentation relativement adéquate; elle serait, elle-même, notre suprême besoin, notre absolu, notre idéal.

CHAPITRE IV

Psychologisme et Sociologisme.

La nature et les phénomènes naturels : la considération des phénomènes religieux substituée à celle des objets de la religion.

I. EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX. — Le phénomène religieux considéré subjectivement, objectivement. — L'évolution historique du sentiment religieux. — Les phénomènes religieux expliqués par les lois générales de la vie psychique.

II. EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX. — Les avantages du point de vue sociologique. — L'essence du phénomène religieux : dogmes et rites. — Insuffisance de l'explication psychologique ; la religion comme fonction sociale.

III. CRITIQUE DU PSYCHOLOGISME ET DU SOCIOLOGISME. — L'ambition de ces systèmes. — Les explications qu'ils fournissent sont-elles effectivement scientifiques ? — Le moi humain et la société humaine sont-ils assimilables à des causes mécaniques ? — Le psychologisme, impuissant à expliquer le sentiment de l'obligation religieuse. — Le sociologisme, comme faisant appel à la société, non seulement réelle, mais idéale.

Dans les divers systèmes examinés jusqu'ici, science et religion sont mises en face l'une de l'autre comme deux choses données, et la question agitée est de savoir dans quelle mesure et comment l'esprit, sans heurter le principe de contradiction, peut les laisser coexister. Cette conception du problème n'est pas la seule possible.

Lorsqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles la science se constitua définitivement sur la double base des mathéma-

tiques et de l'expérience, elle se demanda quelle attitude elle devait prendre à l'égard d'entités telles que la nature, la vie, l'âme, communément admises comme des réalités données, très différentes pourtant des objets de l'expérience et de la démonstration mathématique. Après avoir hésité pendant un temps, elle s'est avisée d'une distinction qui semble avoir définitivement tranché la difficulté. A la considération de la nature, de la vie, de l'âme, comme entités, la science a substitué celle des faits physiques, biologiques, psychiques, donnés dans l'expérience; et, quant aux essences universelles dont ces phénomènes sont la manifestation, elle a pris le parti de les ignorer. Les noms classiques de : physique, biologie, psychologie se sont conservés, mais ils ne veulent plus dire autre chose que : science des phénomènes physiques, biologiques, psychiques. A ce changement de point de vue la science doit de s'être assimilé des réalités qui, telles que la tradition se les représentait, semblaient devoir lui demeurer à tout jamais inaccessibles.

Ne peut-on concevoir, à propos de la religion, un changement de point de vue analogue? Tandis qu'à considérer la religion et ses objets comme une entité une et universelle, la science paraît condamnée à n'en fournir jamais qu'une explication illusoire, qu'arriverait-il si, à la religion, on substituait les phénomènes religieux? Ces phénomènes sont, en somme, la seule chose qui nous soit directement donnée. Ils peuvent être observés, analysés, classés, comme les autres phénomènes. On peut, à propos de ces phénomènes comme à propos des autres, chercher s'ils se laissent ramener à des lois expérimentales. Pourquoi la religion, ainsi envisagée, ne deviendrait-elle pas objet de science, comme l'est

devenue la nature, du jour où, par ce mot, l'on a entendu simplement l'ensemble des phénomènes physiques?

Cette réduction de la religion aux phénomènes religieux en laisserait-elle échapper quelque élément essentiel? Celui-là seul pourrait le soutenir qui croirait qu'en dehors des phénomènes naturels, objets de la physique, il y a quelque chose qui répond au nom de nature, et qui, de quelque manière, est susceptible de tomber sous nos prises. En fait, pour tout esprit libéré des préjugés métaphysiques, si les phénomènes religieux peuvent être décrits avec précision et réduits en lois positives, analogues aux lois de la physique ou de la physiologie, le problème des rapports de la religion et de la science n'existe plus: il rentre dans le problème général du rapport de la science et de la réalité, lequel, lui-même, est plus verbal qu'effectif, puisque la science, telle qu'elle est désormais constituée, est précisément, pour nous, l'expression la plus adéquate possible de la réalité.

Que deviennent, dans cette manière de considérer les choses, ces impérieux besoins, moraux et religieux, de la nature humaine, devant lesquels ont reculé, en définitive, un Auguste Comte, un Herbert Spencer, un Hæckel?

I

EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

Ces besoins s'expriment par des principes qui apparaissent à la conscience comme évidents et nécessaires. Tels les principes de la dépendance du fini à l'égard de l'infini, de l'ordre moral de l'univers, du devoir, de la rémunération selon la justice, du triomphe nécessaire du bien. Or, un subtil philosophe du XVIIIe siècle, David Hume, a montré, à propos du principe de causalité, comment telle proposition qui paraît s'imposer à l'intelligence comme une vérité absolue, peut n'être, en réalité, que la traduction abstraite et la projection intellectuelle de modifications internes du sujet conscient. Lorsque j'affirme une liaison causale entre A et B, je crois appliquer un principe donné *a priori*, que j'appelle principe de causalité. Mais ce principe, si je viens à le formuler et à l'analyser, soulève des difficultés insolubles. En réalité, je cède à une habitude, créée, dans mon imagination, par la perception répétée de la séquence A B. En vertu de cette habitude, chaque fois qu'A se présente, je m'attends à voir apparaître B. Et c'est cette habitude, que mon entendement exprime, à sa manière, par le concept de causalité. Il n'y a de réel, dans ce que j'appelle le principe de causalité, que la disposition psychique dont il est la formule. Déjà, d'une manière analogue, Spinoza, critiquant le sentiment du libre arbitre, l'avait ramené à l'ignorance où nous sommes des causes qui déterminent nos actions, jointe à la conscience que nous avons de ces actions elles-mêmes.

En expliquant ainsi certaines idées, non plus par des réalités distinctes de la pensée, mais par des phénomènes enfermés dans la conscience, ces philosophes inauguraient une véritable révolution, la transformation de l'ontologie en psychologie.

C'est suivant cette méthode que de nombreux esprits cherchent, aujourd'hui même, à faire rentrer les choses religieuses dans le domaine des sciences positives.

Le problème, ainsi posé, consiste, en premier lieu, à observer et analyser les phénomènes religieux fournis par l'expérience, et, en second lieu, à chercher l'explication de ces phénomènes dans les lois générales des phénomènes psychiques.

On ne peut affirmer que dès maintenant il existe des doctrines complètes que l'on puisse dire communes à tous les spécialistes, et qui aient définitivement pris place dans la science. Ces recherches encore nouvelles donnent lieu à de grandes divergences. Aussi y a-t-il lieu de considérer les méthodes, les questions, les hypothèses proposées, plutôt que les résultats définitivement acquis.



Le point de départ de ces recherches est la constatation des faits, tels qu'ils se présentent à la conscience religieuse elle-même. Abstraction faite de toute idée préconçue, de toute théorie, de tout système, on analyse les religions passées et présentes ; et l'on dégage, tels qu'ils sont donnés, les états psychiques, les pratiques, les institutions qui les caractérisent. On peut appeler subjective la conception des phénomènes religieux que l'on détermine en se pla-

çant ainsi au propre point de vue de la conscience religieuse.

Le trait saillant du phénomène religieux. en ce sens, c'est que l'homme s'y considère comme étant en rapport avec un être supérieur et plus ou moins mystérieux, dont il attend la satisfaction de certains de ses désirs. Cette conviction initiale donne à toutes ses émotions, à toutes ses expériences leur couleur et leur signification.

Chez celui qui ne connaît que la foi et ignore le sentiment mystique, l'union avec Dieu est objet de pensée, de désir et d'action, mais elle n'est pas dès maintenant réalisée, et elle ne peut se réaliser en ce monde que très imparfaitement. Selon la conscience du mystique, au contraire, l'union avec Dieu est naturellement innée à l'âme humaine, et la tâche qui s'impose à celle-ci est d'en prendre conscience et d'y fonder sa vie entière. Tandis que le simple croyant va de l'idée et de l'action au sentiment, pour tendre vers l'union avec Dieu, le mystique part de cette union même, et la considère comme déterminant, d'abord ses sentiments, ensuite ses idées et ses actions.

L'union avec Dieu, dont le mystique jouit dès cette vie, se réalise d'une façon complète dans un état spécial qu'on appelle ravissement ou extase. Alors l'âme se sent expressément vivre en Dieu et par Dieu. Non qu'elle se croie anéantie. Selon la doctrine des grands mystiques elle se sent être, au contraire, dans toute la force du terme. Sa vie est d'autant plus intense qu'elle est plus intimement unie à la source de toute vie.

Ainsi se présentent les phénomènes religieux quand on les observe du point de vue de la conscience religieuse elle-même. Il serait sans doute très difficile,

il pourrait même paraître impossible de discuter la valeur des assertions impliquées dans ces phénomènes, si l'on ne pouvait les considérer que de ce point de vue tout intuitif. Comment prouver à qui se sent libre qu'il ne se sent pas libre? Comment contester à un homme le droit de dire qu'il se sent en communion avec Dieu?

Pour critiquer le jugement spontané de l'intelligence, Hume, on l'a vu, a conçu un mode d'observation du phénomène psychique autre que l'intuition subjective. Il observe le phénomène du dehors, objectivement; et il se demande si ce que l'homme croit être est, si l'objet qu'il se représente comme cause de son sentiment existe indépendamment du sentiment que nous avons de son existence, ou si cet objet n'est que la traduction et la projection imaginative du phénomène psychique lui-même. C'est en étudiant ainsi les phénomènes religieux, non plus seulement au point de vue subjectif de la conscience religieuse, mais du dehors et objectivement, que le psychologue pourra espérer les dépouiller de leurs apparences surnaturelles et les ranger sous les lois de la science.

En ce sens, le psychologue voit l'ensemble des phénomènes religieux se ramener à trois catégories essentielles : des croyances, des sentiments proprement dits, des rites.

Les croyances sont des représentations d'objets, de réalités, conçues comme extérieures à l'homme. Vues du dehors, elles apparaissent comme ayant un rapport étroit avec les idées, les connaissances, les conditions intellectuelles et morales de l'époque où elles se produisent, ainsi qu'avec les opinions ou désirs propres des individus qui les professent. D'une manière générale, l'homme fait ses dieux à son image, ainsi que

l'avait observé le vieux philosophe grec Xénophane. Sainte-Thérèse entend le Seigneur lui dicter ce qu'elle doit dire de sa part aux Pères Carmes déchaussés. Or, les quatre recommandations très spéciales que Dieu la charge de leur faire répondent trop exactement aux préoccupations de Sainte-Thérèse elle-même, pour qu'on n'ait pas l'impression que Dieu n'est ici que l'écho de sa propre conscience.

L'étude du sentiment religieux, distingué des croyances, donne lieu à une foule de problèmes. Quels sont les éléments de ce sentiment ? On y démêle : la crainte, l'amour, le désir du bonheur, la tendance à l'union avec les autres hommes. Ces éléments se mélangent d'ailleurs dans des proportions très diverses, et se colorent de mille teintes, selon les croyances auxquelles ils sont associés.

Le point culminant de la vie religieuse interne est l'extase, ou sentiment d'une union immédiate avec Dieu. Vu du dehors, cet état consiste : 1° dans la concentration de l'attention sur une seule idée ou sur un groupe limité d'idées ; 2° dans le ravissement, c'est-à-dire dans l'abolition ou la transformation de la personnalité. En même temps, le système nerveux est dans un état anormal, caractérisé par la suspension plus ou moins complète de la sensibilité et du mouvement. L'extase n'est d'ailleurs pas un phénomène isolé, elle est le terme d'une période d'excitation, qui alterne avec une période de dépression. Le sentiment religieux intense est ainsi soumis à un rythme plus ou moins régulier. Dieu s'approche puis s'éloigne ; à des phases de ravissement succèdent des phases de sécheresse, et réciproquement. Et l'on observe que ces phénomènes coïncident avec des états d'excitation et de dépression nerveuse.

Les rites, qui sont le troisième élément des reli-

gions, se présentent comme des phénomènes réalisables par l'homme et possédant une vertu dite surnaturelle, c'est-à-dire la propriété d'être, d'une manière inconnue et inconnaissable, causes d'autres phénomènes, qui ne sont pas directement à la portée de l'homme.

Chez les mystiques, le rite est, non un moyen, mais une conséquence. Il a son point de départ dans un certain état de l'âme. Cet état, ressenti comme une union avec la toute-puissance divine, engendre et détermine, non seulement d'autres phénomènes psychiques, tels que la transformation des passions et du caractère, mais encore des phénomènes physiques, des actions pratiques.

D'une manière générale, le rite religieux traduit l'idée d'une relation de causalité entre le physique et le moral et entre le moral et le physique, relation dont le comment nous demeure impénétrable.

Tel est le genre de résultats que l'on obtient en observant les phénomènes religieux au point de vue objectif. On peut, en se plaçant à ce même point de vue, tenter de démêler l'évolution historique du sentiment religieux[1].

On trouvera, par exemple, que le point de départ est la prédominance de la peur et de l'imagination, d'où résulte la conception d'êtres divins surtout puissants et redoutables. Puis, peu à peu, l'amour et la joie se développent et acquièrent la prépondérance, en même temps que l'intelligence et la raison règlent les conceptions de l'imagination. La divinité s'unifie alors, et, en même temps, devient aimable et bonne : religion, métaphysique et morale se combinent en un tout riche et harmonieux. C'est l'apogée de l'évolution

1. Th. Ribot, *La Psychologie des Sentiments*.

religieuse. Enfin, dans une troisième phase, l'élément intellectuel devient à son tour prépondérant, l'équilibre se rompt, la religion s'efface peu à peu devant la science, laquelle, précisément, est faite pour donner satisfaction à l'intelligence.

***

A mesure qu'elles s'étendent en largeur et en profondeur, il est visible que l'observation et l'analyse objectives des faits religieux nous acheminent vers cette explication psychologique immanente que vise le psychologue positif.

La question qui se pose devant lui, c'est de savoir si les faits religieux doivent être expliqués, comme le veut la conscience du croyant, par des interventions surnaturelles et mystérieuses, ou si les lois générales de la nature humaine suffisent à en rendre compte.

Or, quelque phénomène que l'on considère, quand une fois on l'a strictement réduit à son contenu objectif et donné, quand on a fait un départ précis du fait que doit retenir la science et de la manière dont ce fait est représenté dans la conscience subjective du croyant, on trouve, selon le système que l'on peut appeler psychologisme, que le phénomène ne contient rien qui ne soit explicable par les lois de la psychologie ordinaire.

Les sentiments auxquels se réduit le sentiment religieux, la peur, l'attrait, l'égoïsme, la sociabilité sont des sentiments naturels de l'homme. Le monoïdéisme et le ravissement qui caractérisent l'extase, avec le rythme dont ils font partie, ne sont que l'exagération des traits qui appartiennent à la vie affective en général. C'est le propre de la passion de concentrer sur un seul objet toutes les énergies de l'âme. Et c'est

la loi même de la vie affective que l'alternance de l'excitation et de la dépression. Des phénomènes analogues ou même semblables aux manifestations mystiques s'observent couramment dans certaines affections nerveuses. Les obsessions religieuses, le sentiment d'une influence de Dieu, de la Sainte Vierge ou du diable, le délire du scrupule, l'idée fixe du sacrilège, la manie du remords et de l'expiation sont des concomitants naturels et des symptômes fidèles d'états hystériques déterminés.

Les phénomènes intellectuels ou imaginatifs : croyances, idées, visions, révélations, s'expliquent de même par de simples modifications psychiques du sujet, sans qu'il soit nécessaire de supposer une réalité transcendante quelconque, dont ils seraient l'effet et la représentation.

Les explications transcendantes ont leur source dans l'ignorance du sujet, à laquelle s'efforce de suppléer l'imagination, guidée par la tradition et par l'habitude. Pour qui possède, du tempérament, des notions acquises, de l'expérience personnelle et de la condition du sujet, une connaissance suffisante, les croyances de ce sujet, les révélations, les visions dont il a conscience ne présentent plus rien qui soit nouveau et miraculeux. C'est du seul fonds de sa mémoire qu'à son insu l'homme tire tous les objets qui lui apparaissent comme surnaturels. Dieu, parlant à Sainte-Thérèse, lui dit ce qu'à son insu elle-même lui fait dire. Nos désirs, nos craintes, nos préoccupations, nos connaissances, nos ignorances, nos habitudes, nos affections, nos passions, nos besoins, nos aspirations, sont la substance des êtres que nous faisons descendre d'en haut pour nous éclairer et nous venir en aide. Nous nous projetons hors de nous, plus forts, plus grands, meilleurs, pour accroître nos forces

en nous unissant à cet autre nous-même. Dieu est ce moi-objet. L'opération qui le crée est inconsciente. Le moi ne se reconnaît donc pas dans sa création ; et, s'il arrive qu'un état anormal du système nerveux détermine en lui un certain degré d'exaltation, cette création sera pour lui objet, non seulement de croyance, mais d'hallucination, de vision et d'appréhension, comme le deviennent, dans certaines conditions, les résidus de nos perceptions.

Nul besoin, non plus, pour expliquer l'action mutuelle du sentiment, de la croyance et des rites les uns sur les autres, de faire appel à quelque intervention surnaturelle.

On peut admettre que, le sentiment étant le seul phénomène fondamental, les idées n'en sont qu'une traduction intellectuelle. C'est une théorie aujourd'hui fort répandue que celle qui réduit le rôle de l'intelligence à transformer en représentations les sentiments, impensables en eux-mêmes, dont nous avons conscience. Penser une chose, c'est l'expliquer, c'est-à-dire la rapporter à une cause, à un modèle, à une fin, dont le concept préexiste en nous. Notre intelligence, pour s'expliquer nos sentiments, cherche ainsi quelque principe convenable, qui lui soit familier. Notre activité étant ce qui nous est le plus familier, c'est une cause analogue à notre activité qu'elle suppose d'abord. Puis, à mesure que nous connaissons plus de choses, elle puise curieusement dans ce trésor qu'est notre mémoire, afin de nous présenter des objets et des causes aussi proportionnés que possible aux sentiments qui s'agitent en nous.

Si l'on estime que ce sont plutôt les idées qui, en matière religieuse, déterminent les sentiments, point n'est besoin, comme le croyait Pascal, d'une grâce divine, pour faire descendre dans le cœur une vérité

reconnue par l'intelligence. Le sentiment humain n'est pas étranger à l'intelligence, il n'est humain qu'en tant que, même sous ses formes les plus humbles, il participe déjà de l'intelligence et de l'idée. L'effort pour agir sur les sentiments et sur la conduite de l'homme par les idées, par la raison, est ce qu'on nomme la philosophie. Le mot même de raison a, dans son acception commune, une valeur à la fois théorique et pratique. Or, qui voudrait affirmer que toute philosophie, toute croyance à l'efficace de l'idée, de la raison, n'est qu'un préjugé d'école ? Nous expérimentons chaque jour qu'une idée, une doctrine, un système modèle nos sentiments, nos affections, nos passions. N'est-il pas de notoriété historique, que la doctrine de Rousseau a changé la manière d'aimer et de sentir d'un grand nombre d'hommes? Nos sentiments ne sont-ils pas littéraires pour une forte part? Les expériences de suggestion montrent à quel point les idées peuvent être des forces.

Et si l'on voit dans les rites le phénomène premier , il est inutile, pour en dériver les sentiments et les croyances, de faire appel à une vertu surnaturelle inhérente à ces pratiques : il suffit d'invoquer la naturelle influence des actes sur les pensées, signalée avec tant de force par Pascal dans le mot fameux : Prenez de l'eau bénite, faites dire des messes : « naturellement même, cela vous fera croire et vous abêtira. »

Enfin l'évolution réglée que manifeste, à travers les âges, le phénomène religieux considéré dans l'ensemble de son développement est, à elle seule, la preuve que l'on n'a pas affaire ici à la manifestation d'influences surnaturelles. La découverte d'une loi générale d'évolution présidant à l'histoire de la nature a été l'élimination des doctrines théologiques de la création et de la conservation de l'univers. Une

conclusion analogue s'impose, en ce qui concerne la religion, si son développement est tel que chaque moment nouveau se relie nécessairement au précédent suivant une loi. Et c'est précisément ce qui résulte du tableau de l'évolution religieuse que les psychologues ont déjà réussi à esquisser.

En résumé, l'hypothèse d'une cause surnaturelle et mystérieuse des phénomènes religieux, que semblent réclamer les croyances religieuses, devrait, sans doute, être maintenue, du moins provisoirement, si l'application de la méthode psychologique à l'interprétation des phénomènes religieux laissait un résidu inexpliqué. Mais bien qu'on ne puisse, évidemment, se flatter, en pareille matière, de tout connaître et de tout comprendre, il en est de la connaissance des phénomènes religieux comme de celle des phénomènes physiques : nous en savons assez pour considérer la méthode scientifique comme adéquate au mode de production des phénomènes. La réalité ne nous offrira rien qu'à l'aide de nos principes il ne soit possible d'expliquer. Il y a pour nous de l'inconnu, non de l'inconnaissable ; de l'inexpliqué, non de l'inexplicable. Car nous expliquons psychologiquement, à l'aide des lois générales de l'âme humaine, le phénomène religieux pris dans son essence ; et cette même essence se retrouvera nécessairement dans tout fait religieux, quel qu'il soit.

II

EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX.

C'est ainsi que certains psychologues pensent trouver dans la seule psychologie, appuyée sur la physiologie, les ressources nécessaires pour expliquer, jusqu'au bout, sans résidu, tous les caractères du phénomène religieux. Qu'ils y réussissent, c'est ce que contestent généralement les représentants d'une science voisine, également consacrée à l'étude positive des faits humains, mais envisageant ces faits sous un autre aspect, les sociologues.

Selon ces derniers, la psychologie ne s'assimile la religion qu'en l'appauvrissant, en la mutilant, en en retranchant ce qui en est l'élément propre et essentiel. Les psychologues s'attachent au côté subjectif du phénomène religieux, et aiment à voir dans le mysticisme la manifestation religieuse par excellence. Mais la religion intérieure n'est, selon d'éminents représentants de la sociologie[1], qu'un retentissement plus ou moins vague et infidèle de la religion sociale dans les consciences individuelles. Le mystique est un homme de passion ou de réflexion, qui adapte la religion à sa vie ou à sa philosophie propre. Ce n'est pas dans ses formes dérivées, altérées, subjectives et indécises, qu'il faut considérer la religion si on veut vraiment en constituer la science, c'est dans sa réalité concrète, première, générale et objective. Ce ne sont pas les rêveurs, les êtres exceptionnels, les malades, les philosophes, les hérétiques, qu'il faut consulter : ce

1. V. *L'Année sociologique*, publiée sous la direction de E. Durkheim.

sont les orthodoxes, les représentants de la religion vivante, agissante, de cette religion qui a été, qui demeure un facteur essentiel et considérable de la destinée des nations et des individus.

Or, si l'on étudie, en ce sens, non le sentiment religieux, mais les religions, on constate que l'une des notions qui leur sont essentielles est celle de l'obligatoire, du défendu, du sacré. Toute religion est une puissance morale qui s'impose à l'individu, qui le domine, qui l'oblige à des actes ou à des abstentions étrangers à sa nature. Comment la psychologie rendrait-elle compte des phénomènes religieux, elle qui n'a à sa disposition que la nature individuelle ? Les représentants des religions existantes, officielles, les hommes qui ont vraiment le sens de ce qu'est la religion ont raison de protester contre les prétendues explications des psychologues. Ces explications ne sont autre chose que le sophisme de l'ignorance de la question. Elles considèrent dans la religion ce qui n'est pas précisément la religion, elles passent à côté de ce qu'il s'agit d'expliquer. Et ainsi subsistent, en réalité, après que le psychologisme a accompli son œuvre, ces caractères de la religion qui la font considérer comme une institution surnaturelle, irréductible aux données de la science. Et les philosophes ont raison de maintenir, en face du psychologisme, le principe de l'obligatoire et du défendu, l'Impératif catégorique de Kant, avec son origine transcendentale. Car la doctrine kantienne, dans sa partie négative, condamne très justement l'erreur consistant à croire que l'idée de devoir peut s'expliquer, comme une illusion, par le seul jeu des lois de la conscience individuelle.

La réduction de la religion à la science, que les sciences physiques sont impuissantes à réaliser, passe

les forces de la psychologie elle-même ; et il en faudrait désespérer, si, au-dessus de la psychologie, il n'existait une science suprême, devant laquelle, définitivement, se dissipe le mystère des choses : la sociologie.

*
* *

Pour se mettre en mesure d'éliminer les causes transcendentales, et d'expliquer tous les phénomènes par les simples lois naturelles, la psychologie a opéré la conversion nécessaire. A l'observation subjective, qui ne donne que les phénomènes à expliquer, elle a substitué l'observation objective. Elle s'est proposé d'étudier les phénomènes psychiques du dehors, comme le physicien étudie les phénomènes physiques.

Mais cette condition est plus facile à énoncer qu'à réaliser, surtout quand il s'agit des phénomènes religieux. On sait que le mystique s'élève énergiquement contre l'emploi de cette méthode qui, selon lui, en matière religieuse, est proprement exclusive de la compétence. Le phénomène mystique est une expérience, et une expérience inexprimable par des concepts et par des mots. Nul ne connaît cette expérience, si lui-même ne l'a faite. Un tel phénomène ne peut être étudié du dehors. Tous les signes extérieurs par lesquels on prétend s'en former une idée sont impuissants à le révéler.

Quelle que soit la valeur de l'objection du mystique, il est certain que l'idée d'une observation purement extérieure, en psychologie, est loin d'être claire, surtout depuis que les psychologues ont substitué, comme donnée première de la conscience, l'activité psychique synthétique aux phénomènes ou états de conscience, extérieurs les uns aux autres, que se donnait l'école associationniste. Par là même, l'appli-

cation à la psychologie du déterminisme scientifique, en vue de laquelle avait été imaginée la théorie associationniste, est redevenue arbitraire, vague et incertaine.

La sociologie échappe à ces difficultés. Elle considère les faits d'un biais qui rend possible l'application d'une méthode rigoureusement objective et déterministe. En effet, dans les phénomènes sociaux, l'élément visible et objectivement saisissable n'est plus un simple concomitant, un signe plus ou moins fidèle de la réalité qu'il s'agit d'atteindre : il est lui-même cette réalité, ou il y est lié d'une façon exactement assignable. Ce qu'on appelle l'âme d'un individu est une réalité, qui diffère, quoi qu'on fasse, des phénomènes qui la manifestent. Mais l'âme d'une société n'est qu'une métaphore, dont la signification ne va pas au delà de l'ensemble des faits sociaux, lesquels sont extérieurs et visibles. Ayant affaire à des réalités qui ne font qu'un avec leurs manifestations phénoménales, la sociologie comporte une objectivité précise et rigoureuse, qui, de longtemps peut-être, ne pourra être atteinte par la psychologie.

En même temps, il est clair que le champ où elle se meut est bien plus étendu. Sans doute, tous les caractères que fait paraître l'humanité dans la vie sociale doivent se trouver déjà, en acte ou en puissance, chez les individus. Mais ce qui, chez ceux-ci, n'est peut-être qu'une possibilité indéterminée et indiscernable, se déploie dans les sociétés, agit, évolue, et se manifeste par des phénomènes considérables. La richesse incroyable de la nature humaine, sa puissance merveilleuse d'adaptation, sa fécondité en tout sens n'est visible, n'existe effectivement que dans la vie extérieure et collective.

A l'objet précis qu'elle considère la sociologie doit de pouvoir, beaucoup mieux que la psychologie,

soumettre les faits humains au déterminisme scientifique. Ce n'est pas en vain que les métaphysiciens avaient, pour pouvoir réduire les faits en lois, imaginé, derrière ces faits, des entités qui les dominaient. Quelle garantie avons-nous que les faits se tiennent, rentrent les uns dans les autres, forment des systèmes, si un principe commun n'en fait pas le fond? L'ontologisme ne fut autre chose qu'une interprétation fictive de cette réductibilité des phénomènes les uns aux autres, que postule la science. Il exprimait par une hiérarchie de concepts les moments supposés de la réduction. L'ontologisme ne saurait être écarté purement et simplement : il doit être remplacé par une méthode qui réalise, au moyen de l'expérience, la systématisation qu'il construisait plus ou moins *a priori*. Or le psychologisme manque de ce principe expérimental de cohésion et de systématisation, qui est nécessaire pour assurer le déterminisme des phénomènes. L'âme, le moi, conscient ou subconscient, sont des notions confuses qui ne peuvent guère fonder que la relation vague de substance à accident. Au contraire, une société donnée est un fait précis, et le déterminisme qui relie à cette société tous les faits dont elle se compose, comme au conditionné ses conditions, n'est pas moins scientifique que celui qui relie entre eux les phénomènes d'un système donné dans le monde matériel, tel que le système solaire. Science d'observation, la sociologie est en mesure de dépasser l'observation. Elle occupe, entre l'histoire, sur laquelle elle s'appuie, et l'ontologie, dont elle s'approprie la raison d'être, une situation intermédiaire, pareille en cela à toute science complète, qui, outre des faits, lesquels, en eux-mêmes, ne sont que des matériaux, possède un principe propre à légitimer et à orienter la systématisation de ces faits.

C'est donc de la sociologie qu'il faut attendre la parfaite explication ou résolution scientifique des faits religieux, comme de tout fait humain.

* * *

Il suit de la définition même de la sociologie comme science qu'elle ne se donne pas comme objet d'étude la religion, mais les phénomènes religieux, et non pas même l'ensemble confus de ces phénomènes, mais les différentes classes de manifestations dans lesquelles on peut les répartir. Comme toute science, elle va des parties au tout, de l'analyse à la synthèse. Encore à peine constituée, elle est plus solide dans ses études de détail, ses monographies, ses recherches historiques, que dans ses théories et ses vues d'ensemble. Ayant cependant analysé aussi complètement que possible quelques-uns des éléments les plus caractéristiques des religions, tels que la notion de sacré, de sacrifice, de rite, de dogme, de mythe, la sociologie est, dès maintenant, en mesure d'indiquer la direction dans laquelle il convient de marcher si l'on veut obtenir des résultats scientifiquement valables.

Et d'abord, par ses immenses enquêtes, études historiques, examens comparatifs et analyses, la sociologie pense pouvoir déterminer d'une manière sûre l'essence véritable des phénomènes religieux. Cette essence est ce qui se retrouve dans toutes les manifestations religieuses, ce que l'analyse y démêle comme l'élément premier dont tous les autres tiennent leur existence et leurs caractères.

Or il suit des travaux d'éminents sociologues que cet élément premier n'est pas ce qu'on appelle le

sentiment religieux, lequel, souvent, fait défaut, et, là où il existe, se présente comme un ensemble très complexe et contingent de phènomènes dérivés. Ce n'est pas non plus la croyance, considérée dans son objet. Ni Dieu, ni le surnaturel conçus comme réalités substantielles ne sont des éléments essentiels de la religion, car ils sont souvent absents là où le phénomène religieux existe certainement.

Ce qui se retrouve, invariablement, dans toutes les manifestations religieuses, ce sont, et ce sont uniquement des dogmes et des rites : des dogmes, c'est-à-dire l'obligation sacrée de professer certaines croyances déterminées; des rites, c'est-à-dire un ensemble de pratiques, pareillement obligatoires, se rapportant aux objets de ces croyances.

L'essentiel, ici, est cette notion de sacré, attachée à certains objets, et entraînant certaines prohibitions ou prescriptions. La chose tenue pour sacrée est une force, qui agit inévitablement dans un sens funeste ou salutaire, selon qu'elle est violée ou respectée. De cette notion naissent les dogmes et les mythes, ou théories et histoires relatives à la nature et aux propriétés des choses sacrées. De cette même notion suivent les rites, ou pratiques destinées à maîtriser les forces ennemies et à se concilier les forces bienfaisantes.

Ces dogmes et ces rites sont la cause des sentiments et des croyances qui se produisent dans les âmes. Le caractère sacré de l'objet, avec l'autorité qu'il implique, est une raison de croire devant laquelle s'incline naturellement l'intelligence. Et l'ensemble d'émotions, de tendances, d'actes et d'idées que provoque la relation avec la chose sacrée développe et détermine ce sentiment intense, et en apparence spécial, qu'on appelle le sentiment religieux.

En réalité, il n'y a pas de sentiment spécifiquement religieux, non plus que de croyance spécifiquement religieuse. Sentiment et croyance sont, en soi, identiques, dans la vie religieuse et dans la vie ordinaire. Ils sont seulement autrement déterminés. Ils sont, dans la vie religieuse, revêtus d'une forme particulière : l'obligation, suite du caractère sacré qui est attribué à l'objet. Cette idée pénètre de toutes parts la croyance et le sentiment du fidèle. Il a le devoir de croire ; et l'objet de sa croyance est l'obligation même de rendre à la chose sacrée le culte qui lui est dû. Son sentiment est une combinaison de la crainte ou de l'amour avec l'idée de quelque chose d'inviolable, et avec les impressions que détermine dans l'âme la pratique des rites obligatoires. C'est la piété, c'est le respect, c'est le scrupule, c'est l'adoration, ou la possession, ou le ravissement. En tous ces phénomènes psychiques, ce qu'il y a de religieux, c'est la forme seule, et non la matière. Sentiments et croyances religieuses sont des croyances et des sentiments communs, modifiés du dehors par l'idée du sacré ou de l'obligatoire.

S'il en est ainsi, on voit clairement pourquoi la psychologie ne saurait réussir à trouver dans les lois générales de la vie psychique l'explication, sans résidu, de tous les éléments de la religion.

Soit, par exemple, le concept d'obligation, dont l'importance prépondérante ressort des analyses de la sociologie. Selon le psychologue, ce concept se ramène : 1° à une abstraction, par laquelle la tendance naturelle et nécessaire de l'activité humaine vers certains objets est considérée dans sa forme seule, c'est-à-dire isolée, tant du sujet agissant que de l'objet poursuivi ; 2° à une élaboration de cette abstraction, opérée par l'entendement, au moyen de ses

catégories, en vue de la pratique. D'où il suit que l'obligation n'est qu'une illusion.

Mais Kant a très justement restitué le caractère spécial et l'origine supra-psychologique de l'obligation morale. C'est là une réalité qui, inexplicable par la psychologie, n'est pas, pour cela, illusoire, mais doit être rapportée à un ordre de choses supérieur à la conscience individuelle. Ce que Kant a démontré par l'analyse des concepts, la sociologie le prouve par l'exposition des faits. Non seulement l'obligation est le phénomène constant, fondamental, de toute religion; mais partout, si l'on considére les religions établies, et non les compromis artificiels ou les imaginations des philosophes et des rêveurs, elle apparaît comme étrangère ou même opposée aux tendances naturelles de l'individu. Il n'est pas de folie qui n'ait été érigée en devoir par les religions; et les plus nobles et salutaires d'entre elles ne laissent pas de soumettre l'individu à des règles que, de lui-même, il ne se donnerait pas, de lui imposer des actes qui, plus ou moins, violentent sa nature.

Sans doute, le phénomène religieux se produit dans l'âme de l'individu, mais il la dépasse, il ne peut s'expliquer par ses seules facultés.

Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'à accepter le système de transcendance que professent les religions elles-mêmes au sujet de leur origine? Ce système, à coup sûr, est supérieur aux explications purement psychologiques, puisqu'il respecte au moins le fait à expliquer, au lieu de l'écarter *a priori* et arbitrairement. Et, pour qui n'est pas initié aux recherches de la sociologie, ce système, en quelque manière, représente provisoirement la vérité. Il vaut mieux, après tout, croire à quelque explication hypothétique ou erronée d'une loi existante, que de nier la loi sous

prétexte qu'on ne réussit pas à l'expliquer. Qu'importe, pratiquement, que je voie dans le devoir un commandement de Jéhovah, si, du moins, je crois au devoir et si je le pratique?

Mais à l'explication de l'obligation par une cause transcendante, le sociologue, lui, et lui seul, n'est pas tenu; car, de cette cause transcendante, il peut fournir un équivalent naturel, raison à la fois nécessaire et suffisante du phénomène.

Cet équivalent, c'est l'action de la société sur ses membres.

Une société donnée impose naturellement à ses membres certaines obligations ou certaines défenses, dont l'observation est considérée comme la condition de son existence et de sa durée. Sans doute, cette société n'est qu'une collection d'individus. Mais, ainsi réunis, ces individus se proposent des fins que, comme individus, ils ignorent ou repoussent. Une volonté collective est sans rapport avec la somme algébrique des volontés individuelles. Une société est une entité nouvelle; l'expression : âme sociale exprime métaphoriquement une vérité positive. Et, comme tout ce qui est véritablement, une société donnée tend à persévérer dans son être.

Ce n'est pas tout. L'activité collective, une fois excitée, ne se limitera pas à l'objet particulier auquel elle tend : elle s'exercera librement, sans but défini, selon la loi générale de l'activité, laquelle, par elle-même, poursuit non seulement le nécessaire ou même l'utile, mais le possible. De là, pour les individus, mainte obligation dont l'objet pourra être malaisément saisissable, ou même qui n'aura d'autre objet que de favoriser, d'une manière indéterminée, le jeu de l'activité sociale.

L'observation montre que la religion n'est autre

chose que la société elle-même, imposant à ses membres les croyances et les actions que requiert son existence et son développement. La religion est une fonction sociale.

Le caractère essentiellement social du fait religieux explique, non moins clairement que la transcendance divine des théologiens ou que l'universalité de la raison kantienne, l'élément d'obligation inhérent à tout phénomène religieux ; car la société est, elle aussi, extérieure et supérieure à l'individu. Mais la société est, en outre, une réalité observable et tangible ; et ainsi, c'est par un fait, et non par un concept ou un être d'imagination, que la sociologie explique le fait de l'obligation.

Quant au sentiment et à la croyance, ils sont, au point de vue sociologique, le retentissement, dans la conscience individuelle, de la contrainte exercée par la société sur ses membres. Cette contrainte, dont l'individu, comme tel, ne peut saisir le principe, est pour lui, très logiquement, un objet de foi, d'espérance ou d'amour, et détermine l'infinie variété de ses émotions religieuses. Chez celui-là même qui se rend compte de l'origine sociale des phénomènes religieux, ces phénomènes, pour devenir purement naturels, ne perdent rien de leur valeur ; car il reste vrai, pour le sociologue comme pour le vulgaire, que l'individu, par lui-même, ne peut ni imposer sa volonté à la société, ni deviner les fins et la marche de cette société. A mesure qu'il apprend, par l'observation, à conjecturer le sens dans lequel évolue le groupe social dont il fait partie, il se fait, docilement et sans retour sur lui-même, l'instrument de la conservation et de la prospérité de ce groupe.

III

CRITIQUE DU PSYCHOLOGISME ET DU SOCIOLOGISME.

La portée du psychologisme et du sociologisme, si ces systèmes sont fondés, est considérable. Ils transforment radicalement le problème des rapports de la science et de la religion. Au lieu de poser la religion en face de la science et de chercher si celle-ci est avec celle-là en accord ou en désaccord, ces systèmes font rentrer la religion elle-même dans la matière des sciences : ils substituent, à la religion, la science des religions. La religion existe, elle est un fait donné. Pourquoi traiter ce fait autrement que les autres ? De quel droit le contester, et pourquoi le redouter ? La véritable attitude scientifique ne consiste pas à supposer *a priori* que quelque fait est étrange, peut-être surnaturel, et à chercher les moyens de s'en débarrasser : elle consiste à l'analyser comme on fait des autres, et à l'englober dans le système général des faits naturels.

Il est même à remarquer que, dans le domaine religieux, cette opération, si elle réussit, aboutira, tôt ou tard, à l'abolition du fait lui-même, tandis que la critique dogmatique des religions s'évertue en vain depuis des siècles pour obtenir ce résultat. En effet, dans le fait religieux est impliquée l'idée d'objets, de forces, de sentiments, d'états, qui ne se peuvent ramener aux phénomènes ordinaires, qui ne se peuvent expliquer suivant les procédés de la science. C'est en tant qu'ils ignorent ou rejettent l'explicabilité scientifique des éléments de la religion, que les hommes sont religieux ; et la religion n'a pu exister

que parce que la science des causes naturelles du phénomène religieux n'existait pas. A la différence donc des autres sciences, qui laissent subsister les choses qu'elles expliquent, celle-ci a cette propriété remarquable, de détruire son objet en en rendant compte, de se substituer aux faits, à mesure qu'elle les analyse. Etablie dans les intelligences et dans les âmes, la science des religions ne traitera plus que du passé.

Est-il certain toutefois que la psychologie ou la sociologie fournissent à la science des religions toutes les données qui lui seraient nécessaires pour se constituer comme science proprement dite ?



Il importe de distinguer entre la forme scientifique et la science. La scolastique possédait, de la science, la forme, non le contenu. Les sciences morales, si on les réduisait à des statistiques et à des calculs, auraient, d'une science mathématique, l'apparence, non la valeur réelle. Pour qu'une science existe véritablement, il faut que la forme scientifique y soit appliquée à un contenu qui, puisé dans la réalité, se prête, sans altération, à recevoir cette forme. Est-ce le cas des systèmes que nous avons considérés?

La théorie de la science réelle a été faite par Descartes en des termes qui, d'une manière générale, conviennent encore à la science actuelle. La science est une réduction de l'inconnu au connu, de l'inexpliqué à l'expliqué, de l'obscur à l'évident.

La première démarche de la science, c'est de déterminer, en quelque manière, l'évident ou l'intelligible. Or, on obtient le type de l'évidence en distinguant, dans nos représentations, deux éléments, et comme deux pôles : le sujet et l'objet. Du côté du sujet, r en

d'autre que l'activité intellectuelle, laquelle construit la science, mais suppose donné le type de l'intelligibilité scientifique, loin de le fournir. C'est du côté de l'objet, dépouillé de tout élément subjectif, que se trouve la connaissance première, à laquelle toutes les autres devront être assimilées ou reliées, si l'on veut qu'elles deviennent rigoureusement scientifiques. Cette connaissance est celle de l'étendue ou de la mesure avec toutes les manières d'être qui s'y rattachent, c'est-à-dire des objets mathématiques en général. Là se trouve le premier connu, auquel il appartient à la science de ramener ou de rattacher tout le reste, s'il est possible.

La tâche de la science s'énonce encore de cette manière: déterminer les faits et les lois. Pour être comprise, cette formule doit être rapprochée de la précédente. Ce ne sont pas des faits ni des lois quelconques que cherche la science, ce sont des faits et des lois scientifiques, c'est-à-dire précis, mesurables, objectifs, réellement intelligibles, en d'autres termes, mathématiques, ou réductibles, soit directement, soit indirectement et de proche en proche, aux faits mathématiques.

La psychologie et la sociologie religieuses sont-elles en mesure d'exhiber de tels faits et de telles lois ?

La méthode psychologique qui est ici en cause est celle qu'a déterminée David Hume, dans sa fameuse réduction du principe de causalité à une habitude de l'imagination. Or, cette méthode consiste à tenir l'objet pour inintelligible, tant qu'on le considère en lui-même, abstraction faite du sujet qui se le représente. Il ne devient intelligible que ramené à une illusion du sujet, lequel, inconsciemment, projette hors de lui ce qui se passe en lui. Peu importe que

l'objet soit clairement aperçu. Cette clarté qui, d'ailleurs, n'est qu'apparente, résulte d'une transformation artificielle que l'esprit fait subir à ses modifications internes pour pouvoir les considérer du dehors, ce qui est la condition d'une connaissance claire. En somme, Hume change le sens du mot expliquer. Il ne s'agit plus ici de ramener l'obscur au clair, d'assimiler l'inconnu au connu, mais de chercher l'origine et le fond réel, c'est-à-dire immédiatement donné, de l'apparent et du dérivé. L'explication n'est plus la réduction du subjectif à l'objectif, c'est la réduction de l'objectif au subjectif.

Malgré qu'il en ait, le psychologisme, quand il veut être explicatif, c'est-à-dire quand il ne se borne pas à faire l'inventaire des symptômes physiques et moraux qui se rencontrent dans le phénomène religieux, emploie la méthode de Hume, ramène les croyances aux états de conscience, et dissout les objets, pour ne laisser subsister que des modifications du sujet. Il tourne donc le dos à la science proprement dite.

Si cette psychologie prend le nom de science, il importe de remarquer que ce mot, ici, n'implique qu'une ressemblance très vague avec les sciences physiques et naturelles. La tâche de la psychologie, depuis qu'à succombé l'associationisme, c'est d'expliquer les phénomènes psychiques par les propriétés de la conscience, prise dans sa réalité vivante. Mais qu'est-ce que la conscience? Est-elle toute dans le présent; ou, chargée du passé, a-t-elle en même temps un œil tendu vers l'avenir? N'est-il plus permis de soutenir que sa fonction par excellence est de chercher, pour l'individu, des fins qui le dépassent, de se demander, en face de ce qu'il est, ce qu'il pourrait être, ce qu'il devrait être, de lui persuader que son existence, son action ont une valeur, peuvent en

prendre une, comportent un rôle, une mission, une contribution au progrès de l'humanité, de l'univers? Mais qu'est-ce que tout cela, sinon des impressions religieuses; et ainsi prendre pour principe la conscience, n'est-ce pas, d'aventure, loger la religion même au cœur du système?

La sociologie, procède d'une manière plus réellement objective. Est-il certain, toutefois, qu'elle-même ait affaire à des faits et à des lois strictement scientifiques? Le physicien qui a une fois trouvé le moyen d'exprimer l'échelle de ses sensations de chaleur par les variations de hauteur d'une colonne de liquide, n'a plus besoin désormais de faire appel à son appréciation subjective de la chaleur. Mais le sociologue ne peut user de ses documents objectifs qu'en les considérant comme de simples signes des réalités subjectives dont sa conscience lui fournit l'idée. En réalité, le départ qu'il établit entre la sociologie et la psychologie est illusoire. Sous toutes ses formules, dans toutes ses explications se cache un facteur psychologique, irréductible et indispensable. Après tout, ce sont des hommes qui composent les sociétés humaines, et ce qu'on appelle l'âme collective n'est réel que dans les individus. Ces individus seraient-ils donc faits de deux pièces séparables : le moi individuel, d'une part, et une fraction du moi social, d'autre part?

La société n'est pas un objet, c'est un sujet. Ce qui, chez elle, est réel, est vivant, est cause et propre à expliquer les phénomènes, autant qu'ils peuvent l'être, ce sont, en dernière analyse, les besoins, les croyances, les passions, les aspirations, les illusions des consciences humaines. Non seulement la société est un sujet; mais, à la différence de la conscience

individuelle, qui est, dans une certaine mesure, un sujet donné, la conscience collective est un sujet idéal. Elle est encore plus loin que le sujet individuel de réaliser l'idée du fait scientifique.

On ne voit pas d'ailleurs pourquoi la réduction d'un fait religieux aux conditions d'existence et de perfectionnement des sociétés humaines aurait nécessairement cette conséquence de naturaliser les religions.

Que les commandements et les rites religieux aient fait les sociétés humaines proprement dites ; que, comme l'enseignait Protagoras, l'enseignement de la pudeur et de la justice ait engendré la politique et serré les nœuds de l'amitié parmi les hommes, l'origine purement naturelle, c'est-à-dire mécanique et fatale, des phénomènes religieux n'est pas démontrée par là. Si c'est la société elle-même, qui, une fois constituée de manière ou d'autre, donne, instinctivement ou volontairement, à ses institutions un caractère religieux afin qu'elles aient plus de prestige et plus de force, c'est donc que la société poursuit un idéal difficilement réalisable pour les consciences individuelles. Dès lors, la conception, la poursuite de cet idéal ne serait-elle pas, elle-même, l'effet d'une inspiration religieuse?

Comme la conscience, la société humaine est un domaine dont il est malaisé de sonder les profondeurs. Rien ne prouve que la religion n'y joue pas le rôle d'un principe, et non d'un simple instrument.

***

Qu'importe, objectera-t-on, du moment où la psychologie et la sociologie démontrent que les phénomènes religieux n'ont rien de spécial, et qu'ils sont,

de tout point, réductibles aux phénomènes fondamentaux de la vie psychologique et sociale? Admettons que quelque chose de ce qu'on appelle religion soit présupposé par la conscience et par la société. Cet élément n'a plus rien d'extra-scientifique, s'il est également présent dans tous les phénomènes humains. Immanent et universel, en quoi diffère-t-il de la nature pure et simple?

Nous rencontrons ici les arguments par lesquels psychologisme et sociologisme pensent destituer le phénomène religieux de tout caractère spécial. Que valent ces arguments?

Le psychologisme s'applique tout d'abord à montrer que le phénomène religieux n'est, à la lettre, qu'un phénomène, un état de conscience. Les entités transcendantes qu'invoquent les religions sont illusoires : elles ne sont que le moi lui-même, projetant hors de soi quelqu'une de de ses déterminations pour la contempler, ainsi que fait la conscience dans la représentation du monde extérieur, ainsi que le veut la propre constitution du moi humain. Quelque objet qn'il ait devant lui, le moi n'a affaire qu'à soi; et, s'il prend la projection de ses états subjectifs pour des réalités indépendantes, c'est que la traduction d'une modification interne en objet extérieur se produit en lui inconsciemment.

Cette théorie, même admise, atteint-elle son but? Elle réduit, certes, à néant un Olympe matériel situé en quelque lieu de notre espace terrestre, ou un Dieu céleste habitant des régions inconnues, par delà la voûte étoilée. Mais la conscience religieuse n'a plus que faire de ces divinités matérielles.

Si l'on entend par transcendance une existence en dehors de l'homme, au sens spatial du mot, la cons-

cience religieuse moderne est la première à déclarer qu'un Dieu transcendant, en ce sens, est un concept factice et purement imaginatif. C'est précisément à propos de Dieu que les mots de transcendance, extériorité, objectivité veulent être pris pour de simples métaphores. Le progrès de la religion a consisté à transporter le divin du dehors au dedans des choses, du ciel dans l'âme humaine. « Le royaume de Dieu est au dedans de vous », dit l'Évangile. De même Sénèque : « *Non sunt ad cælum elevandæ mànus...: prope est a te Deus, tecum est, intus est*[1] ». En d'autres termes, Dieu est conçu, non comme extérieur au phénomène religieux, comme le produisant ou y répondant du dehors, toutes représentations qui feraient de lui un être corporel semblable aux autres, mais comme intérieur à ce phénomène, et comme se distinguant de l'être humain d'une manière unique, sans analogue dans la nature, en tout cas sans rapport à la distinction spatiale que l'imagination met sous le mot de transcendance. C'est ce que l'on entend par la spiritualité, dont les religions supérieures font le caractère du divin.

Reste à savoir ce qu'est en lui-même le phénomène religieux. Selon le psychologisme, rien ne s'y trouve qui le distingue effectivement des phénomènes ordinaires. Les lois communes de la psychologie suffisent à en rendre compte. L'expérimentation psycho-physiologique peut susciter les phénomènes religieux, notamment chez certains sujets névrosés, comme elle provoque les autres manifestations psychiques.

Nombreux et importants sont les travaux conçus dans ce sens : il ne semble pas, cependant, que, sur le point précis qui est ici en question, ils réussissent

1. Lever les mains au ciel est inutile : Dieu est près de toi, il est avec toi, il est en toi.

à faire la lumière. Ce n'est pas seulement que la détermination de faits et de lois, en ces matières, comporte difficilement la précision et la rigueur. On se demande si la méthode suivie est bien de nature à pénétrer l'essence et la caractéristique du phénomène religieux.

Cette méthode est ou veut être objective, elle vise à être le plus objective possible, afin de parvenir à des résultats vraiment scientifiques. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle n'envisagera les faits que dans ceux de leurs éléments qui se ramènent à des faits généraux? Objectif signifie représentable ; et, pour l'esprit humain, se représenter une chose, c'est la faire rentrer dans un cadre qui lui est familier. C'est pourquoi la psychologie objective considérera exclusivement les matériaux, les manifestations, le terrain ou les circonstances physiologiques, en un mot, tous les dehors du phénomène religieux. Ce sont, en effet, ces éléments qui lui sont communs avec d'autres phénomènes. Mais, par là même, elle se condamnera à laisser échapper ce que le phénomène religieux pourrait contenir de spécial.

Et il est certain que le croyant ne saurait reconnaître ce qu'il éprouve, ce qui, pour lui, constitue la religion, dans les descriptions du phénomène religieux faites à ce point de vue. Il répondra au savant qui se flatte d'avoir, par ses observations objectives, saisi les éléments de la vie religieuse, ce que, dans le Faust de Gœthe, l'Esprit de la Terre répond à Faust :

Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir[1].

La religion, c'est, à vrai dire, ce contenu foncière-

1. Tu es l'égal de l'esprit que tu comprends, non le mien.

ment intérieur, subjectif, de la conscience, que la psychologie scientifique écarte pour ne considérer que les phénomènes objectifs concomitants. Sa caractéristique est de dominer infiniment tous ces phénomènes :

Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut[1].

N'y aurait-il pas là, toutefois, une illusion, et ne se pourrait-il pas que cet élément subjectif se laissât traduire par un phénomène objectif, comme la sensation de chaleur s'exprime par la hauteur d'une colonne d'alcool?

En ce qui concerne les conditions psycho-physiologiques du phénomène religieux, il est remarquable que nombre de sociologues sont d'accord avec le croyant pour nier qu'elles puissent rendre un compte exact du contenu de la conscience religieuse. Les explications qu'elles fournissent laissent un résidu. Non que l'on puisse signaler un phénomène, indépendant et isolable, qui resterait au fond de la conscience religieuse, comme une substance réfractaire au fond d'un creuset. Mais la conscience religieuse a une certaine teinte, un caractère, une forme spéciale, que néglige

1. Gœthe, *Faust* : Emplis de l'invisible ton cœur, si grand soit-il. Et quand il débordera de félicité, dis alors les mots que tu voudras : Bonheur, Cœur, Amour ! Dieu ! Je n'ai pas de nom à te proposer. Le sentiment est tout : le nom n'est que bruit et fumée, un brouillard qui nous cache la splendeur des cieux.

le psychologisme, ou qu'il ne considère que pour la traiter d'illusion et la nier. Elle renferme l'idée de sacré, d'obligatoire, de chose voulue par un être plus grand que l'individu, dont celui-ci dépend. C'est là, à vrai dire, l'élément religieux, lequel, comme du dehors marque les phénomènes concomitants d'un caractère que, par eux-mêmes, ceux-ci n'acquerreraient pas. Si l'exaltation, si la mélancolie revêtent, chez tels sujets, la forme religieuse, ce n'est pas qu'il y ait une mélancolie, une exaltation religieuses : c'est qu'il existe, par le monde, des idées religieuses, dont le sujet a été informé, et qui se sont imprimées dans son imagination.

Chez un nombre considérable de personnes, la religion n'est qu'imitée, elle n'est pas intérieure à leurs sentiments et à leurs croyances. Ces personnes reflètent le milieu dans lequel elles vivent, les influences qu'elles subissent. Placées dans d'autres conditions, elles pourraient avoir des sentiments, des passions psychologiquement semblables, la même manière de croire, d'aimer, de vouloir, sans que ces phénomènes eussent un caractère religieux. La religion, dans les âmes en qui elle réside véritablement, est, peut-on dire, une valeur singulière, infinie, attribuée, non par l'imagination, mais par la conscience proprement dite, à certaines idées, à certains sentiments, à certaines actions, en vue de fins qui dépassent l'humanité. Cette forme de la conscience déborde tous les symboles objectifs psycho-physiologiques. L'individu dont l'horizon intérieur serait limité à ces symboles ne pourrait considérer l'idée religieuse que comme une chimère et un néant.

Peut-être, toutefois, y aurait-il, au point de vue psychologique lui-même, une manière d'attribuer une valeur réelle à l'idée religieuse : ce serait de

considérer la conscience comme une communication, consciente par une extrémité, confuse et quasi inconsciente par l'autre, de l'individu avec la vie et l'être universels. Le sentiment religieux serait alors l'instinct et comme la perception sourde de la dépendance de la partie à l'égard du tout.

Mais il est clair qu'une telle doctrine, non seulement dépasserait toute psychologie objective, mais serait la réhabilitation et la glorification de la psychologie subjective, à laquelle serait concédé le pouvoir de sonder, par delà la partie objectivable de l'âme. les profondeurs de l'être infini.

La psychologie objective ne peut voir, dans l'obligation religieuse, et dans le cortège d'idées qui l'accompagne, autre chose que des illusions. Mais ses arguments ne sont pas convaincants, et tout ce qu'ils établissent, c'est que, pour l'individu, la croyance à l'obligation, au devoir, au sacré, est une foi, une adhésion contingente et désintéressée. Une foi, cependant, pour être approuvée de la raison, veut être fondée sur des motifs intelligibles. Où peuvent se trouver les motifs de la foi au devoir ? La sociologie se croit en mesure de les fournir.

L'activité sociale, qui est une réalité donnée, a des conditions d'existence et de fonctionnement. Il y a là, remarque le sociologue, des nécessités qui ont leur siège hors de l'individu et qui s'imposent à lui. Le sentiment de l'obligation n'est autre chose que la conscience que prend l'individu de ces nécessités supérieures. Selon cette conception, l'individu est régi, contraint, dressé par la religion comme par une puissance entièrement extérieure. L'homme social et religieux est, à l'égard de l'homme naturel, comme une surnature qui vient refouler sa nature première.

Est-il juste, cependant, de reléguer ainsi au second plan, de tenir, en définitive, pour négligeable l'élément subjectif et individuel de la religion? Sans doute, le mysticisme, la vie intérieure du croyant n'offre pas à l'observation externe du sociologue une matière appropriée, comme les institutions politiques ou ecclésiastiques. S'ensuit-il qu'ils soient sans importance? Peut-être, si l'on considère les manifestations religieuses les plus rudimentaires, y trouvera-t-on fort peu saillant et important cet élément intérieur. Mais suffit-il, pour savoir ce qu'est la religion, d'en rechercher le point de départ historique, et d'y relier tant bien que mal, par une continuité de fait, les phénomènes postérieurs? Comment, en ces matières, conclure, de la continuité historique, à l'identité logique? Tel élément de la religion, qui était d'abord imperceptible, a pu devenir considérable, essentiel. Une conscience qui se cherche finit par se reconnaître dans des idées et des sentiments auxquels d'abord elle ne prêtait qu'une attention distraite. Un effet peut se détacher de sa cause matérielle, et se développer pour lui-même.

Or, c'est un fait d'expérience que la religion, quelle qu'ait été sa forme primitive, est, chez les nations civilisées, devenue de plus en plus personnelle et intérieure. Déjà les Grecs, avec leur profond sentiment de la valeur et de la puissance de l'homme, avaient transporté dans la conscience humaine les combats moraux et religieux qui, selon les vieilles légendes, se livraient hors de l'homme, et décidaient, sans lui, de sa destinée.

Les prophètes d'Israël et l'enseignement du Christ ont à ce point mis en relief la prépondérance de la disposition intérieure, que les âmes religieuses tendent de plus en plus à croire que, là où ces disposi-

tions font défaut, il n'y a point de religion du tout. La tâche difficile, aujourd'hui, pour les autorités religieuses, est de maintenir la croyance à l'utilité des parties extérieures de la religion, chez des esprits pour qui la religion est, avant tout, une affaire de conscience.

Loin d'impliquer l'effacement de l'individu, la religion, telle qu'en général elle s'offre à nous aujourd'hui, en est l'exaltation, du moins si l'on considère cette forme supérieure de l'individualité qui, proprement, s'appelle la personnalité. L'individu, en s'unissant à l'objet de son culte, source de tout être, croit devenir vraiment lui-même. Telles, dans la Trinité chrétienne, les trois hypostases sont des personnes véritables et distinctes, par cela même qu'étant unies intérieurement elles ne forment qu'un seul Dieu. C'est ce rapport spécial et comme surnaturel que déjà désignait l'adage antique :

Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντα ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον ;

« Comment toutes choses pourront-elles, à la fois, former un tout qui soit un, et exister chacune séparément? » La religion consiste à croire qu'il y a un être, Dieu, qui réalise ce miracle dans les êtres qui vivent en lui.

Mais, dira-t-on, rien n'empêche que ce développement même d'un individualisme supérieur, spontanément orienté vers le bien général, n'ait son origine, en dernière analyse, dans les nécessités et dans l'activité sociales? Que si la personnalité est, par la conscience, prise, non pour un moyen, mais pour une fin, c'est là un cas, entre tant d'autres, de cette transformation des moyens en fins qu'opère naturellement la conscience humaine.

Rien de plus certain que la valeur et l'influence

religieuses attribuées ainsi par la sociologie au lien social. Et il est remarquable qu'elle se rencontre, à cet égard, avec les idées chrétiennes elles-mêmes. On lit, en effet, dans la première épître de saint Jean : « Personne n'a jamais vu Dieu. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est entièrement réalisé en nous ». Toute la question est de savoir de quelle société l'on parle, lorsque l'on explique par l'influence sociale la production, chez l'homme, des idées et sentiments religieux.

Parle-t-on d'une société quelconque, prise dans sa réalité actuelle et observable ? Suffit-il qu'une société existe pour que ses conditions d'existence, de conservation et de développement se traduisent, dans la conscience de ses membres, par des obligations morales et religieuses ?

On peut fort bien concevoir que, dans leur ignorance et leur paresse, les hommes se laissent imposer comme obligatoires catégoriquement des nécessités qui, en réalité, ne sont qu'hypothétiques ou problématiques. Mais il est clair que, le jour où, instruits par les sociologues, ils s'apercevront de la mystification dont ils sont l'objet, ils cesseront d'avoir, pour les institutions sociales, le respect superstitieux dont ils étaient pénétrés. Ils pourront continuer à les apprécier comme relativement stables et utiles : ils ne les tiendront plus pour sacrées.

Souvent même l'idée que les institutions politiques dérivent uniquement des conditions d'existence de la société donnée détermine chez les hommes l'envie de les modifier, plus encore que le désir de les maintenir. Car ces conditions elles-mêmes ne sont pas immuables. Elles ont changé, donc elles peuvent changer encore. Or, l'homme est ainsi fait que, pour lui, croire à la possibilité d'un changement, c'est déjà

presque le désirer. Chose remarquable : c'est notamment l'esprit religieux qui dispose l'individu à juger de haut les institutions, à les tenir pour purement accidentelles ou humaines, à se révolter contre elles. Les grandes consciences religieuses se sont posées, en face de la société, comme représentant, à elles seules, le droit et la vérité, parce que derrière elles il y avait Dieu, tandis que, derrière les sociétés données, il n'y a que l'homme, la nature et les circonstances. Loin que la conscience religieuse consente à s'identifier avec la conscience sociale, elle incline l'homme à opposer les droits de Dieu à ceux de César, la dignité de la personne à la contrainte publique.

Comment la société réelle pourrait-elle prétendre suffire à la conscience du croyant? Offre-t-elle donc, actuellement réalisés, la justice, l'amour, la bonté, la science, le bonheur, tels que, pour la foi, ils sont réalisés en Dieu?

Évidemment, ce n'est pas de la société réelle et donnée que l'on parle, lorsque l'on explique par la seule action de la société les parties religieuses de l'âme humaine; c'est de la société idéale, c'est de la société, en tant qu'elle poursuit cette justice, ce bonheur, cette vérité, cette harmonie supérieure, dont la religion est l'expression. C'est en tant que les sociétés réelles participent déjà, en quelque mesure, de cette société invisible et tendent à s'y adapter, qu'elles inspirent le respect, qu'elles justifient les obligations dont elles chargent les individus.

La société idéale, a, certes, un rapport étroit avec les aspirations religieuses de l'homme. La conscience religieuse se considère elle-même comme un instrument, dont le rôle est de travailler à sa réalisation. Mais la société idéale n'est plus quelque chose de

défini et de donné qui puisse être assimilé à un fait physique ; expliquer la religion par les exigences de cette société, ce n'est plus la résoudre en phénomènes politiques ou collectifs empiriquement observables.

La société idéale est conçue, rêvée par des individus, par les plus hautes consciences morales et religieuses d'une nation. Elle tend à doter l'individu, que sacrifie la nature, de son maximum de développement et de valeur, en même temps qu'à former, de l'union des individus, un tout plus un, plus harmonieux, plus beau que les assemblages créés par les forces mécaniques ou par l'instinct et la tradition purs et simples. Elle tend à pousser au plus haut degré que comporte la nature humaine le culte de ces choses de l'esprit qui peut-être ne servent à rien : justice, vérité, beauté. De ces objets de la pensée qui n'ont pas de place dans la pure nature ou qui la gênent, elle fait l'utilité suprême. En un mot, elle suppose la religion, elle s'inspire de la religion, bien loin qu'elle la fabrique, comme une machine dont la destination serait de plier l'individu à des fins qui lui répugnent.

A l'origine de tout progrès social se trouve une idée surgie des profondeurs de l'âme humaine et embrassée comme vraie, bonne, réalisable, alors qu'elle représente une chose nouvelle, une chimère peut-être, et non une chose déjà éprouvée et reconnue viable. Cette idée est prise pour objet, parce que l'homme y voit ou croit y voir une expression de l'idéal.

A l'origine de tout progrès social se trouvent la foi, l'espérance et l'amour.

La conscience et la société humaines fournissent à la science les principes les plus féconds qu'elle puisse trouver pour expliquer les religions, parce que c'est dans ces deux sphères que se manifeste le plus directement le principe religieux.

SECONDE PARTIE

LA TENDANCE SPIRITUALISTE

CHAPITRE I

Ritschl et le dualisme radical.

Nécessité reconnue, pour la religion, de compter avec la science.

I. Le Ritschlianisme. — Ritschl : le sentiment religieux et l'histoire religieuse. — Wilhelm Hermann : distinction du fondement et du contenu de la foi. — Aug. Sabatier : distinction de la foi et de la croyance.

II. Valeur du Ritschlianisme. — Le développement de l'élément spécifiquement religieux. — L'écueil de l'anti-intellectualisme : un subjectivisme sans contenu. — Poursuite chimérique d'un monde intérieur sans rapport avec le monde extérieur.

En face des systèmes où domine l'idée de science et où la religion n'est admise que dans la mesure et dans le sens où elle peut se relier à la science, l'histoire philosophique de notre temps nous offre d'autres systèmes, où prévaut, au contraire, l'idée de religion, et pour qui le problème consiste à maintenir le plus possible la religion dans son intégrité, en face d'un développement de la science qu'il est désormais impossible d'ignorer. Selon ces systèmes, la religion

se pose par elle-même, appuyée sur les principes qui lui sont propres. Or, étant donné la prétention de la science moderne à l'empire, non seulement sur les choses, mais sur les esprits et les âmes, la religion ne peut plus se contenter de dresser entre elle et sa rivale une cloison qui les isole l'une de l'autre. Le siècle où nous vivons est celui de l'examen et de la confrontation universels. C'est donc en cherchant à concilier ses droits avec ceux de la science exactement déterminés, au besoin en s'adaptant, sans altérer son principe, aux exigences de la science reconnues légitimes, que la religion manifestera sa vitalité et sa puissance de développement. A s'enfermer dans ses formules, dans sa certitude et dans ses droits, sans prendre garde aux attaques du siècle, elle pourrait se faire illusion pendant un temps, mais elle se condamnerait, malgré qu'elle en eût, à l'étiolement qui est le sort des plantes privées d'air.

Ces préoccupations sont déjà sensibles dans un système dont les origines historiques remontent à Kant et à Schleiermacher, mais qui, par l'influence considérable qu'il a eue à la fin du siècle dernier et dont il jouit aujourd'hui encore, rentre dans le cercle des idées contemporaines : le système dont le théologien allemand Albrecht Ritschl[1] fut le promoteur.

1. Son principal ouvrage : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versœhnung* (3 vol.), a paru de 1870 à 1874.

LE RITSCHLIANISME.

L'idée maîtresse du Ritschlianisme, qu'il convient ici de considérer dans son esprit et ses grandes lignes plutôt que dans ses doctrines spéciales, sensiblement diverses chez ses différents représentants, c'est que la religion, pour être invulnérable et pour se réaliser véritablement, doit être sévèrement purifiée de tout ce qui n'est pas elle ; mais que, d'autre part, elle doit contenir intégralement tout ce dont nous disposons pour la développer d'une manière positive, dans toute son originalité et toute son ampleur.

Telle qu'elle est professée communément, la religion est mélangée d'éléments qui lui sont étrangers et qui la corrompent.

Le premier de ces éléments est la philosophie, la métaphysique, la théologie naturelle. Il importe, avant tout, de rompre définitivement avec l'intellectualisme, avec la scolastique, qui, expulsée par Luther de la conscience religieuse, s'y est frauduleusement réinstallée. La philosophie, qui n'opère que sur l'abstrait et ne dispose que des phénomènes naturels, ne peut, par définition, atteindre l'élément religieux, lequel est vie, être, activité surnaturelle. Toute connaissance théorique, quelle qu'elle soit, est impuissante à saisir l'objet de la religion ; car la faculté de connaître, telle qu'elle existe en l'homme, est bornée à l'intelligence des lois de la matière, et il s'agit ici de choses purement spirituelles. La religion ne peut être qu'affaire de croyance, non de connaissance : c'est la vicier que de la mélanger d'éléments philosophiques ou scientifiques.

Le second élément parasite dont il importe de débarrasser la religion, c'est l'autorité humaine, qui l'asservit dans le catholicisme, et à laquelle certaines formes du protestantisme, le piétisme en particulier, laissent encore une place considérable. Le chrétien n'a d'autre maître que Jésus-Christ.

Mais il ne suffit pas d'épurer la religion, il faut la réaliser dans toute sa compréhension. Schleiermacher a énoncé une vérité fondamentale en déclarant que la piété n'est ni une connaissance, ni une action, mais une détermination du sentiment ou de la conscience immédiate. On ne peut s'en tenir, toutefois, à ce principe très général, car il serait insuffisant pour fonder cette théologie systématique, spécifiquement chrétienne, dont la religion ne saurait se passer sans se dissoudre en opinions individuelles. Le sentiment doit être nourri de vérités religieuses universelles. L'œuvre propre de Ritschl fut d'opposer à la raison philosophique et à l'autorité, non le sentiment religieux pur et simple, mais l'histoire religieuse, c'est-à-dire la Révélation, telle que l'étude objective des faits nous la montre dans l'Evangile et dans l'histoire générale de l'humanité.

Le rôle essentiel de la disposition intérieure n'est d'ailleurs nullement diminué par là. C'est bien dans les âmes, au fond du cœur, dans la vie et dans l'expérience spirituelles que se réalise la religion. Adoptant même une théorie de son disciple, Wilhelm Herrmann[1], Ritschl en vint à ramener la différence des jugements

1. Voir *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, par Maurice Goguel. Paris, 1905. — Sur la notion de valeur est fondée la doctrine que soutient Hœffding dans son récent ouvrage : *Religionsphilosophie* : La religion, y est-il dit, dans son essence la plus intime, a affaire, non au contenu, mais à l'évaluation de l'être. Cf. Titius : *Religion und Naturwissenschaft*, 1904.

métaphysiques et des jugements religieux à celle des jugements d'existence et des jugements de valeur, et à admettre que, si l'Evangile est vrai, c'est qu'au sein de la conscience il est jugé digne d'être tel : *wert, wahr zu sein.*

Mais en même temps, dans la Bible et dans l'histoire générale, le sentiment trouve et reconnaît, selon Ritschl, le contenu concret dont il ne peut se passer et qu'il ne saurait se donner à lui seul. Par exemple, le cœur éprouve le sentiment du péché et le désir de la béatitude. Or, à ces sentiments correspondent, dans la Révélation, d'une part, un Dieu juste et irrité, d'autre part, un Dieu miséricordieux. Dans ce Dieu la conscience religieuse trouve la cause d'impressions que les objets naturels ne lui expliquent pas. En cherchant ainsi dans les Livres Saints sa signification et son fondement, le sentiment devient de plus en plus clair, riche et ferme; il dépasse le moi individuel et peut communier avec le sentiment d'autrui dans une église ; il réalise effectivement l'idée de la religion.

Sur ce principe, Ritschl édifia son système, complet et un, de théologie, lequel, en même temps qu'il maintenait la dogmatique dans toutes ses parties essentielles et dans tous ses droits, la séparait de toute science naturelle, de toute philosophie, de toute institution purement humaine. Ce système consistait expressément en un exposé précis et logiquement coordonné de toutes les idées incluses dans la Révélation chrétienne primitive; c'était, essentiellement, le contenu spirituel et éternel de l'Evangile.

***

La manière dont Ritschl assurait, au sein de l'âme humaine, le développement de la vie proprement reli-

gieuse, tout en mettant cette vie à l'abri des incursions de la science, répondait à l'état de beaucoup d'esprits.

Le kantisme avait habitué les intelligences à superposer, au monde de la science, ou à la nature proprement dite, un autre monde, celui de la liberté et de la vie spirituelle, considéré comme n'interférant à aucun degré avec le monde sensible. Et, précisément, le progrès des sciences positives, les allures matérialistes et déterministes qu'elles affectaient chez nombre de leurs réprésentants, faisaient souhaiter aux esprits réfléchis de trouver, pour les objets de leurs croyances, un refuge situé hors de la portée de ces sciences.

De plus, l'histoire, à laquelle s'attachait Ritschl, était, durant le XIX[e] siècle, devenue une science de premier ordre, faisant en quelque sorte pendant aux sciences de la nature ; et elle se donnait comme tâche, en conformité avec l'esprit romantique, qui lui-même avait favorisé ses progrès, de rechercher, non plus principalement ce qu'il y a de communément humain et d'identique, au fond, dans les phénomènes des différentes époques, mais ce qu'il y a, au contraire, de divers, de spécial, de caractéristique et d'individuel.

Et ce même romantisme représentait une exaltation du sentiment et de la vie intérieure, exprimait et développait une disposition d'esprit, qui étaient particulièrement en harmonie avec la forme spirituelle et mystique de la religion.

Déjà le christianisme intérieur d'Alexandre Vinet, avec son double fondement, substantiellement un : la conscience humaine et la personne du Christ, était orienté dans la direction que Ritschl devait suivre; et les traces profondes qu'a laissées l'enseignement de Vinet sont visibles aujourd'hui encore.

Il est donc naturel que la tendance de Ritschl,

dans ses traits généraux, se retrouve, de nos jours, chez beaucoup d'esprits religieux. En Allemagne, notamment, toute une école de théologiens vit de la pensée de Ritschl, qu'elle maintient dans son principe, tout en la modifiant dans ses déterminations particulières.

L'une des difficultés les plus graves qu'ait soulevées le Ritschlianisme est celle que relève Wilhelm Herrmann, distingué disciple du maître. Selon Ritschl, la conscience religieuse doit se retrouver ou se saisir dans les formules des Livres Saints. Mais les formules théologiques que l'on rencontre dans saint Paul, par exemple, représentent des expériences religieuses qui lui sont particulières, et que nous-mêmes, probablement, n'avons pas faites. Comment. dès lors, pourrions-nous adopter ces formules? Dans notre bouche elles ne seront plus un acte de foi, mais une pratique machinale ou hypocrite.

Il semble que, sous cette objection, nous retrouvions la difficulté que la Réforme elle-même a léguée à ses disciples. La Réforme a consisté, historiquement, dans le rapprochement contingent de ces deux phénomènes : l'exaltation de la foi intérieure, suite du développement du mysticisme au Moyen Age, et le retour aux textes et monuments antiques, considérés dans leur pureté primitive, œuvre des humanistes de la Renaissance. De ces deux principes disparates faire une doctrine qui fût une, a été le tourment de l'âme protestante.

La solution que propose Herrmann consiste à séparer deux choses qui sont étroitement unies chez Ritschl : le fondement et le contenu de la foi.

Le fondement, la foi proprement dite, est absolument nécessaire, et est identique dans toutes les consciences. C'est cette part de la Révélation qu'il suffit

d'exposer fidèlement pour qu'elle soit immédiatement expérimentée par toute âme sincère.

Mais le contenu spécial de la foi, la forme définie du dogme, représente une expérience plus déterminée, qui peut varier avec les individus. Ce contenu pourra donc, légitimement, être exprimé de différentes manières, correspondant à ces expériences diverses. Par exemple, la considération de la vie intérieure de Jésus produit dans l'âme humaine une impression telle que, nécessairement, de nécessité morale, elle croit à Jésus. Mais l'idée spéciale d'une expiation substitutive réalisée par la mort du Christ n'est, de l'action réparatrice du Christ en nous, qu'une expression contingente, et peut ne pas coïncider également avec l'expérience religieuse de toutes les consciences.

*
* *

En France, un éminent théologien, Auguste Sabatier, s'est placé à un point de vue qui rappelle celui de Ritschl.

Préoccupé d'échapper à toute ingérence des sciences physiques et d'assurer l'absolue indépendance et autonomie de la religion, tout en se gardant de solliciter de la science la moindre complaisance, Auguste Sabatier cherche, pour la religion, le sanctuaire le plus intime, le plus éloigné des choses visibles et tangibles qui relèvent de la science. La religion naît, estime-t-il, du sentiment de détresse qui envahit le cœur de l'homme, lorsqu'il considère la double nature, basse et sublime, qui est en lui, et l'ascendant que la pire partie de lui-même a sur la meilleure. De cette détresse la religion nous sauve, non en nous procurant des connaissances nouvelles, mais en nous réunissant, par un acte de confiance ou de foi, au

principe tout-puissant et tout bon où notre être puise son existence.

Qu'est-ce donc que la religion? C'est la prière du cœur, et c'est la délivrance.

Cette délivrance est un miracle, c'est le miracle. Comment se produit-il? Le chrétien n'a pas besoin de le savoir. Les lois de la nature, dans leur immutabilité, telle que la science nous l'enseigne, deviennent, pour la conscience chrétienne, l'expression de la volonté divine.

Pour pouvoir vivre la vie religieuse j'ai besoin de trois choses, et de trois seulement : la réelle et active présence de Dieu en moi, l'exaucement de la prière, et la liberté de l'espérance. Ces trois choses ne sont pas touchées par la science actuelle, et ne sauraient l'être, semble-t-il, par aucune science.

Si maintenant je veux — et comment, écoutant les suggestions de mon cœur, pourrais-je ne pas le vouloir? — développer ces idées premières, et réaliser en moi la religion autant qu'il m'est possible, je ne saurais, comme beaucoup m'y engagent, m'adresser à la philosophie ou à l'autorité. La philosophie, architecture d'abstractions, n'est pour rien dans le sentiment intense qui, spontanément, a jailli en moi. Elle ne saurait m'offrir que des systèmes tout intellectuels, qui ne me toucheraient pas, et qui, vraisemblablement, me mettraient aux prises avec la science. D'autre part, l'autorité d'un pouvoir quelconque, fût-ce celui d'une imposante église, ne saurait créer en mon âme ce qu'elle demande : une conversion interne, libre et personnelle.

Ce qu'il me faut pour développer en moi la religion, c'est l'exemple et l'influence de la religion déjà réalisée. Or, je trouve l'un et l'autre dans la personne du Christ, telle qu'elle s'offre à moi dans l'Évangile.

Jésus se sentait, à l'égard de Dieu, dans une relation filiale. Homme, il nous apprend, il nous montre que les hommes sont fils de Dieu et capables de s'unir à lui. Sa conscience est un lieu où nous pouvons, par lui, communier avec le Père universel. Le christianisme est ainsi la religion absolue et définitive de l'humanité.

Faut-il aller au-delà, et déterminer, d'une manière précise et obligatoire, les dogmes qui traduiront, pour l'imagination et les sens, ces mystères inexprimables? Le catholicisme s'y applique, et, à sa suite, le protestantisme scolastique. Mais ces additions matérielles créent les conflits que l'on voit s'élever chaque jour entre la science et la religion; et, par ailleurs, elles sont inutiles à la piété, qu'elles risquent même d'égarer.

La religion catholique comprend trois éléments : la foi, le dogme, l'autorité. Le protestantisme, cherchant à restituer le christianisme dans sa pureté primitive, a supprimé l'autorité, comme un principe purement matériel et politique, mais a laissé subsister le dogme. L'heure est venue de laisser tomber le dogme lui-même, en tant qu'objet de croyance obligatoire. L'élément religieux par excellence, c'est la foi. Là où est la foi, là est la religion. Ce qu'on appelle le dogme n'est qu'une interprétation symbolique, toujours inadéquate et toujours modifiable, des données ineffables de la conscience religieuse.

Toute connaissance religieuse est nécessairement et purement symbolique, le mystère ne pouvant, par définition, s'exprimer que par des symboles.

La foi et son objet : voilà ce qu'il importe de distinguer. La première seule est essentielle, la seconde est une suite et une expression contingente de la première.

II

VALEUR DU RITSCHLIANISME.

Soit sous leur forme précise, dans les écoles théologiques, soit, dans la société, comme attitude de la pensée religieuse, les idées de Ritschl et de ses disciples sont très répandues aujourd'hui même. Nombreux sont les esprits qui tendent à placer la religion, exclusivement ou principalement, dans le sentiment, dans la vie intérieure, dans la communication spirituelle des âmes en Dieu, et à reléguer au second plan, ou même à écarter tout à fait les doctrines qui visent à en faire un objet de connaissance théorique et qui, par là-même, risquent de l'engager dans des conflits avec les connaissances d'un autre ordre, avec les connaissances scientifiques. La distinction de la foi et des *credos*, assimilée à celle de l'esprit et de la lettre, de l'âme et du corps, de la pensée et de la parole, de l'idée et de la forme, est aujourd'hui en grande faveur. Elle permet à nombre d'esprits, qui rejetteraient la religion si elle était identifiée avec des dogmes qui les choquent, d'y rester attachés par un côté qui, estiment-ils, est le principal.

Et l'on ne peut nier que le point de vue de Ritschl ne présente de grands avantages.

Ecartant *à priori* tout ce qui est science, théorie, connaissance, comme étranger à la religion, le théologien ne redoute plus que jamais la science vienne gêner sa liberté. Il s'est installé dans un domaine qui, par définition, n'a rien de commun avec le

domaine scientifique : comment pourrait-il jamais rencontrer la science sur son chemin ? La science observe et relie entre elles les apparences extérieures des choses : l'homme pieux vit en Dieu et dans l'âme de ses frères. Il sent l'action de Dieu en lui ; sous cette action même, il prie, il aime, il espère. La science n'a pas de prise sur ces phénomènes ; ils sont d'un autre ordre que ceux qu'elle étudie. La science cherche des connaissances, et ces phénomènes sont des réalités. Comment des connaissances empêcheraient-elles des réalités d'exister ?

Si la religion, entendue en ce sens rigoureusement spiritualiste, évite toute rencontre avec la science, il serait injuste, selon les théologiens dont nous parlons, de prétendre que c'est en se diminuant, en se faisant infiniment petite, de manière à n'offrir aucune prise à l'adversaire. Pour le savant, qui n'a affaire qu'aux réalités matérielles, peut-être le spirituel pur est-il un néant ; mais dans ce néant l'homme religieux trouve le tout :

In deinem Nichts hoff'ich das All zu finden[1],

dit Faust à Méphistophélès.

Et d'abord il y trouve l'autonomie, l'indépendance, la liberté. Le divin n'est qu'un mot, s'il est conditionné par la nature et par la science. Il faut, s'il doit être, qu'il soit véritablement commencement, initiative, création. La doctrine de la grâce gratuite et en apparence arbitraire signifie précisément que l'action divine ne peut être déterminée par les choses puisque celles-ci n'existent que par elle, mais qu'elle ne relève que d'elle-même, c'est-à dire est parfaitement libre. Il n'est pas juste de dire que la religion,

1. Dans ton néant j'espère trouver le tout.

bannie du monde sensible, est reléguée dans le cœur, bornée aux objets qui intéressent le cœur. Établie à la source même de la vie consciente et morale de l'homme, elle est toute puissante pour animer et déterminer sa vie entière.

Et l'expérience montre qu'en effet la vie religieuse intérieure, ce qu'on appelle le mysticisme, est une réalité d'une richesse et d'une puissance singulières. La communion avec Dieu n'est pas seulement une source d'émotions fortes ou tendres, secrètes ou expansives. Elle fait les hommes de foi et de volonté, incapables de prostituer leur conscience, prêts à tout affronter pour accomplir ce que Dieu commande. Avoir confiance en Dieu, c'est avoir confiance en soi.

Le mystique, pour qui les choses telles qu'elles sont données n'enchaînent que la science, se tourne résolument vers la pratique et vers l'avenir. Le reploiement de l'âme sur elle-même, l'effort pour trouver Dieu au-dedans de soi, n'est, en effet, que le premier moment de la vie mystique. Dieu n'est pas une abstraction : il est le principe des choses comme des âmes. Celui que Dieu possède voudra changer le monde, de manière à le rapprocher de son principe ; et sous le mystique se découvrira un homme d'action. A la vue de sa décision, de son énergie, de son abnégation, de son enthousiasme, de sa persévérance indomptable, qui voudrait nier que ses sentiments ne soient des réalités, et tenir sa vie intérieure pour un rêve négligeable?

***

Ainsi la religion, entendue dans le sens du Ritschlianisme, non seulement ne se heurtera pas à l'opposi-

tion de la science, mais pourra se développer selon son génie propre, librement et efficacement. Est-ce à dire que le point de vue de Ritschl donne à l'esprit pleine satisfaction ?

D'abord, il est impossible de fermer les yeux sur les modifications que le progrès des connaissances et de la réflexion a dû faire subir à ce point de vue dans l'école même de Ritschl. Le principe posé, en réalité, était double. C'était, d'une part, le sentiment, l'expérience interne, la conscience de la relation de l'homme avec Dieu ; d'autre part, c'était l'histoire, la Bible, la Révélation. Sans doute, les vérités révélées n'étaient pas reçues en tant que connaissances rationnelles : elles n'étaient pas, elles ne pouvaient devenir des connaissances, au sens propre du mot. Si elles pouvaient et devaient être réunies en un système, c'était à un point de vue purement formel, par un travail tout logique, qui définit, qui ordonne, mais qui, à lui seul, ne démontre pas. La raison d'admettre les vérités révélées demeurait entièrement pratique : c'était l'accord de ces vérités avec les besoins de la conscience religieuse, la valeur qu'elles présentent pour l'homme, la puissance et la joie qu'elles confèrent à l'âme humaine. Il n'en restait pas moins que cette Révélation était et devait demeurer un principe objectif, propre à guider et réunir les consciences individuelles.

Or, ainsi entendue, comment se justifiait-elle ? Si, objecte Herrmann, mon expérience personnelle doit être pour moi l'unique critérium de la vérité, puis-je être tenu de croire à des faits qui ont pu être vécus par d'autres, un saint Paul, un saint Augustin, un Luther, mais que moi-même je n'ai pas expérimentés ?

Ce n'est pas tout. A l'époque où Ritschl commençait à méditer, le principe du Canon des Saintes-Écritures était encore soutenable : depuis, il a été ruiné par les progrès de la critique. Les livres n'offrent plus à la foi la base certaine que l'on avait cru trouver en eux. Et Auguste Sabatier en vient à dire que, si l'on a besoin d'une autorité infaillible, ce n'est plus, avec les protestants, dans la lettre, douteuse et figée, de la Bible, c'est, à la manière des catholiques, dans la souple et libre intelligence d'une personne vivante, qu'il la faut chercher.

Cette solution répugnant au principe du Ritschlianisme, l'école fut amenée à sacrifier de plus en plus l'élément objectif à l'élément subjectif, la Révélation à la foi. Herrmann ne veut plus d'autre fondement de la foi que l'impression ressentie par l'individu tandis qu'il contemple la vie intérieure de Jésus. Le Dieu courroucé et le Dieu miséricordieux de la Bible, répondant à notre double sentiment du péché et de la délivrance, ne sont plus, pour lui, à aucun degré, des réalités en soi, cause des états de notre âme : nos états d'âme sont les seules réalités certaines ; la justice et la miséricorde divines n'en sont que des traductions plus ou moins subjectives. Tout ce qui n'est pas la foi individuelle pure et simple n'est qu'une expression symbolique de cette foi. Plus de dogmes, plus d'églises, au sens traditionnel de ces mots. L'individu ne peut plus sortir de lui-même. Il voit dans les dogmes des métaphores, qu'il interprète selon son expérience individuelle ; une église est, pour lui, un groupe d'hommes unis dans la pensée de rejeter tout *credo* obligatoire.

L'écueil de ce système est visible, c'est un subjectivisme sans contenu.

Pfleiderer reproche à Herrmann de rendre l'objet de la religion purement imaginaire. Placer Dieu, dit-il, tout à fait en dehors du champ de la connaissance, c'est en faire un pur objet d'aspiration. C'est prétendre que Dieu soit, pour cette seule raison que la croyance en Dieu est bienfaisante, consolante, encourageante, sans se demander si cette croyance n'est pas contredite par les enseignements de la science. Une telle foi est incapable de prouver qu'elle n'est pas une simple illusion subjective.

Et il est certain qu'en appliquant de plus en plus radicalement la méthode d'épuration préconisée par Ritschl, en s'étudiant à retrancher de la conscience religieuse tout ce qui ne jaillit pas immédiatement du sujet lui-même, on ne peut manquer d'aboutir à en ôter tout ce qui justifierait ses croyances à ses propres yeux, puisqu'une justification, c'est une raison qui dépasse le fait subjectif et brut par un caractère d'universalité et de nécessité, c'est-à-dire d'objectivité.

Qu'est-ce, du moins, que cette foi, qui, se dressant en face des dogmes et des institutions, dont elle dédaigne l'appui, s'écrie : Moi seule, et c'est assez ! C'est, par définition, la foi toute nue, sans aucune détermination assignable. Toute expression de cette foi tombant sous l'intelligence et le langage n'est, dans ce système, qu'une tentative de l'individu pour se représenter et s'expliquer à lui-même ce qu'il éprouve en le reliant aux objets existant en dehors de lui.

Mais comment voir dans la foi, ainsi séparée de tout contenu intellectuel, autre chose qu'une abstraction, une forme vide, un mot, un néant? Il n'est que trop facile de faire remarquer que l'on peut croire, avec la même intensité et la même conviction, à des choses excellentes et à des choses détestables, et

que, si la foi pure et simple suffisait à caractériser la religion, tout fanatique serait un homme religieux, au même titre qu'un saint Paul ou un saint Augustin. Aussi, en fait, ne se contente-t-on pas de la foi. On suppose, plus ou moins tacitement, que cette foi sera nécessairement la foi en Jésus-Christ. On invoque la conscience, mais on ajoute ou l'on sous-entend qu'il s'agit de la conscience chrétienne. Malgré qu'on en ait, on incorpore à la foi un élément objectif ou intellectuel, dont, en effet, on ne peut se passer, si l'on veut obtenir un principe positif qui ait quelque signification.

En réalité, si l'on veut assurer toute sa valeur à la conscience religieuse, à la foi, à l'amour, sans glisser à un subjectivisme abstrait et vide, ce n'est pas une épuration négative, une mutilation et une dissolution sans bornes, qu'il faut lui faire subir. Il convient, au contraire, d'enrichir le sujet, de l'agrandir, de le hausser le plus possible vers l'être et l'universel. La méthode à suivre, pour dépasser le point de vue purement théorique de l'intelligence abstraite, consiste à user de toutes les ressources de l'intelligence unie à la vie, et non à chercher un point de vue situé hors de l'intelligence. Plutôt que de se ménager, toujours plus loin, un refuge contre les attaques de la science et de la raison, il convient de s'assimiler cette science le plus largement possible, d'assurer à sa raison tout le développement qu'elle comporte, et de composer, avec toutes ces données, des instruments pour la réalisation des fins idéales.

Est-il bien sûr, d'ailleurs, qu'en se retranchant, comme ils le font, dans le for intérieur de la conscience, du cœur, de l'émotion religieuse, Ritschl et

ses disciples se mettent effectivement à l'abri des incursions de la science?

Ils raisonnent dans l'hypothèse d'une science qui ne s'occuperait que des phénomènes physiques, et qui ne songerait pas à établir un lien entre ces phénomènes et les phénomènes moraux. A tout le moins ils admettent qu'il y a une classe de phénomènes, de mouvements, d'impressions de l'âme, qui ne tombent pas, qui ne peuvent pas tomber sous les prises de la science. Ils parlent couramment, comme de deux domaines séparés, de monde extérieur et de monde intérieur, de choses et de conscience. Là se trouve, en définitive, le fondement de leurs doctrines. Ils se représentent la conscience comme une sphère, au-dedans de laquelle nulle force naturelle ne peut pénétrer, et que la science, exclusivement tournée vers le dehors des choses, ne songe pas plus à scruter qu'elle n'en possède le moyen.

Mais cette opposition du dehors et du dedans, cette conception d'une sphère de l'âme impénétrable à la science ne sont que des métaphores, et des métaphores qui ne répondent plus à l'état des connaissances.

La science, il est vrai, pendant longtemps, n'a prétendu s'assimiler que les phénomènes du monde matériel. Elle laissait à la métaphysique, ou à la littérature, les phénomènes de l'ordre moral. Mais il n'en est plus de même aujourd'hui. Ayant de plus en plus expérimenté, depuis Descartes, l'efficacité de l'ordre et de la méthode dans le travail scientifique, et les rapports des différentes connaissances les unes avec les autres, la science, désormais, se croit en mesure d'aborder l'étude de tous les genres de phénomènes sans exception. Si reculée que paraisse une émotion de l'âme, si intime, si cachée, si mysté-

rieuse qu'elle soit pour le théologien, c'est chose réelle, donnée, observable : donc c'est un phénomène, lié nécessairement, suivant des lois, aux autres phénomènes. En vain le croyant proteste-t-il que son acte de foi, sa prière, le sentiment qu'il a de s'unir à Dieu sont des manières d'être toutes spirituelles, sans rapport aucun avec les choses matérielles. Il suffit qu'ils tombent sous la conscience pour concerner la science; car celle-ci, désormais, s'occupe précisément d'expliquer, entre autres choses, la genèse des états de conscience, quels qu'ils soient ; et elle possède des méthodes qui lui permettent de ramener, de proche en proche, l'interne à l'externe, le mystérieux au connaissable, le subjectif à l'objectif.

En un mot, il est impossible de trouver un abri où l'on soit sûr de n'être pas rejoint par la science, si l'on ne s'est, au préalable, demandé ce qu'est la science, quelle est sa portée et si elle a des limites. Il y a là un problème qu'il ne suffit pas d'effleurer et de trancher par quelques généralités philosophiques, mais qui veut être examiné pour lui-même, et du point de vue de la science elle-même.

CHAPITRE II

La Religion et les Limites de la Science.

La conception dogmatique de la science et la conception critique.

I. Apologie de la religion fondée sur les limites de la science. — L'expérience comme principe unique de la connaissance scientifique.— Conséquences : limites dans l'ordre théorique, limites dans l'ordre pratique. — Les lois scientifiques, simples méthodes de recherche. — Limites et signification de la correspondance des connaissances scientifiques avec les faits. — Latitude que la science, ainsi entendue, laisse à la religion pour se développer. — L'esprit et la lettre : caractère contingent et relatif des formules religieuses.

II. Les difficultés de la précédente doctrine. — La polémique suscitée par le mot « faillite de la science ». — En quel sens la science se reconnaît des limites. — Situation précaire de la religion dans ce système.

III. La science considérée comme orientée vers la religion. — Les doctrines religieuses comme ébauchées dans la science elle-même ; difficulté de maintenir ce point de vue. — La nature des limites de la science : elles ne sont pas simplement négatives, mais impliquent un au delà supra-scientifique comme condition de l'objet même de la science.

IV. Difficultés subsistantes. — L'autonomie de la science et celle de la religion demeurent compromises. — Insuffisance d'une méthode purement critique.

Ceux qui cherchent, pour en faire le sanctuaire de la religion, un coin infiniment éloigné des réalités visibles, caché au plus profond des retraites de la conscience, obéissent notamment à la crainte de se rencontrer avec la science sur un terrain commun, où

celle-ci, peut-être, leur disputerait le droit à l'existence. Ils aiment mieux se dérober à la lutte que de risquer d'être vaincus. Or, beaucoup d'esprits, parmi les savants mêmes, se demandent si cette crainte n'est pas exagérée, si la science, considérée de près et dans sa forme concrète, n'est pas, en réalité, plus favorable à la liberté du développement religieux que ne l'affirment certaines théories, d'inspiration plus philosophique que scientifique.

Il importe, à cet égard, de considérer le changement qui s'est, de nos jours, opéré dans l'idée de science. Naguère encore, la science était la connaissance absolue de la nature des choses. Elle était le savoir, certain et définitif, par opposition à la croyance, variable et individuelle ; et, forte des conquêtes qu'elle devait à la découverte de ses vrais principes, elle ne voyait pas de limites à sa portée et à ses droits. C'était, en somme, la métaphysique antique, avec son ambition de connaissance parfaite, transportée dans le monde de l'expérience. Mais, à la différence des systèmes esthético-rationnels des Platon et des Aristote, c'était une métaphysique qui éliminait du principe des choses tout ce qui rappelle l'intelligence et la liberté humaines, pour n'y admettre que des éléments matériels et mécaniques.

Devant une telle science, il était naturel que la religion, si elle voulait rester inattaquable, se repliât sur un terrain où toute rencontre fût impossible.

Mais n'est-il pas juste de dire que cette conception de la science, comme savoir absolu et sans bornes, ne s'est pas maintenue, et que la science d'aujourd'hui se fait, de sa signification, une idée tout autre? Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de se demander à nouveau dans quelle mesure la science s'oppose, en réalité, à l'existence de la religion ?

I

APOLOGIE DE LA RELIGION FONDÉE SUR LES LIMITES DE LA SCIENCE.

Après de longs tâtonnements, la science a enfin déterminé sa méthode par une sorte de sélection naturelle. Elle a pris le parti de se fonder sur l'expérience, et sur l'expérience seule. Sans doute, il s'agit, après avoir constaté les faits, de les résumer, de les classer, de les ramener les uns aux autres et de les systématiser. Mais ce travail logique lui-même doit avoir l'expérience pour guide et pour contrôle.

En adoptant ce mode d'investigation, la science s'est assuré des avantages infiniment précieux. Elle saisit enfin le réel, qu'elle n'était jamais sûre d'atteindre, alors qu'elle se bornait à analyser et combiner les concepts qui représentent les choses dans l'esprit des hommes. Elle obtient des connaissances essentiellement utilisables dans la pratique, l'expérience fournissant à l'homme le moyen d'amener la nature à se répéter. Elle échappe à l'éternelle incertitude et à l'infinie variété des opinions ; elle s'impose à toutes les intelligences, et toutes ses acquisitions, en un sens, sont définitives.

Mais ces bénéfices ont, remarque-t-on, comme contrepartie, une limitation de son étendue et de sa valeur philosophique, qui a des conséquences très importantes.

Le fameux discours de Dubois-Reymond, qui se termine par *Ignorabimus*, n'a cessé, depuis 1880, de hanter les esprits. Des sept énigmes qu'il signalait, quatre au moins, disait-il, étaient à tout jamais inso-

lubles : l'essence de la matière et de la force, l'origine du mouvement, l'origine de la sensation simple, et la liberté de la volonté.

C'est que ces quatre problèmes sont hors de la portée de l'expérience. Si prolongée, en effet, qu'on la suppose, l'expérience ne peut atteindre ni les premières origines, ni les fins dernières. Non seulement elle ne peut ni ne pourra jamais saisir, dans le temps, un premier ou un dernier phénomène, qui n'est, sans doute, qu'une fiction, mais c'est toujours une question de savoir dans quelle mesure les successions constantes qu'elle relève suffisent à expliquer l'apparition des phénomènes. L'être ne se déroule suivant des lois que parce qu'il y a en lui une certaine nature. Quelle est cette nature? Est-elle immuable? Pourquoi est-elle déterminée de telle manière et non de telle autre? A quel antécédent la rattacher pour en donner une explication expérimentale? Ces questions impliquent, pour la science, un cercle vicieux, et, par conséquent, la dépassent invinciblement. L'expérience constate les lois, ou relations relativement constantes entre les phénomènes ; mais elle n'a aucun moyen de savoir si ces lois ne sont elles-mêmes que des faits, ou si elles tiennent à quelque nature immuable qui domine les faits.

Bornée dans son étendue, la science est également limitée en profondeur. Le phénomène, tel qu'elle le saisit, ne saurait être identifié avec l'être. Elle ne parvient à le dépouiller de ses éléments subjectifs et individuels qu'en le résolvant en rapports, en mesures, en lois. Mais, tandis que la notion de la loi comme lien de deux phénomènes, si bizarre qu'elle soit au point de vue de la raison, est du moins claire pour l'imagination, qui se représente aisément deux objets reliés l'un à l'autre par un fil, l'hypothèse de rapports

préexistant à leurs termes est une conception irreprésentable, où l'intelligence humaine ne peut voir que le symbole d'une chose qu'elle n'entend pas. Et si la science obtient d'autant mieux l'adhésion unanime des intelligences qu'elle fait davantage abstraction de la notion de sujet et d'élément pour s'en tenir à celle de rapport, c'est, du même coup, un sentiment qui s'impose à tous les esprits, que cette science n'est pas la représentation adéquate de l'être, mais une certaine manière de l'appréhender, et qu'il doit y avoir quelque principe de réalité dans les formes mêmes qu'elle a dû éliminer pour parvenir au genre d'objectivité qu'elle avait en vue.

Manifestes dans l'ordre théorique, les limites de la science sont, dans l'ordre pratique, plus évidentes encore.

La vie pratique de l'homme, animal raisonnable, a pour condition des fins que l'homme se propose parce qu'il les juge désirables, bonnes, obligatoires. Or, il est impossible à la science de fournir à l'homme, au sujet d'une fin quelconque, des raisons suffisantes pour la lui faire rechercher. La science enseigne que l'emploi de tels moyens conduit à tel résultat. Ceci ne m'intéresse que si j'ai décidé de poursuivre ce résultat. La science m'informe que beaucoup d'hommes considèrent telle fin comme désirable, bonne ou obligatoire. S'ensuit-il que je doive penser comme eux? N'a-t-on jamais vu un homme faire bien de penser autrement que les autres? Et ceux qu'on admire comme supérieurs doivent-ils cette supériorité à l'acceptation pure et simple des opinions reçues? La science constate des faits, nous présente comme fait tout ce qu'elle nous enseigne. Or, il faut, pour que j'agisse selon ma raison, que je me représente un objet, non comme un fait, mais comme une fin, c'est-

à-dire comme une chose qui peut ne pas être, mais qui mérite d'être. Agir humainement, c'est donc supposer que la science n'est pas tout, c'est donner aux mots : bien, utile, désirable, beau, obligatoire, un sens pratique que la science ne connaît pas.

Allèguera-t-on que la science explique ces concepts mêmes, en les réduisant à des sentiments, à des habitudes, à des traditions, et, finalement, à des illusions de l'imagination ? Une telle explication, si elle est juste, n'est autre chose que l'anéantissement de ce que nous appelons vie pratique, raisonnable et humaine. Tant que la vie humaine subsistera, elle impliquera la négation de cette explication. La pratique, si elle est, passe les limites de la science.

La vie sociale, en particulier, ne peut se contenter des données de la science. Elle a besoin, pour être haute et féconde, du dévouement de l'individu, de sa foi dans les lois humaines, dans l'intérêt général et dans la justice, de sa fidélité au passé et de son zèle pour le bien des générations futures. Elle réclame son obéissance, son abnégation, au besoin sa vie. Or, jamais la science, quoi qu'en disent ceux qui la confondent avec le savant, ne saurait fournir à l'individu des raisons probantes pour se subordonner et se sacrifier. L'exemple même des animaux, dont plusieurs se dévouent, mais dont beaucoup aussi s'entremangent, ne peut suffire à convaincre l'homme qui raisonne, parce que, grâce à son intelligence même, il discute la légitimité de la règle qu'on lui impose, et ne réussit que trop à empêcher que le tort qu'il fait à la société ne rejaillisse sur lui-même. Comment la science, qui ne connaît que le fait, persuadera-t-elle à un individu chez qui l'égoïsme domine le dévouement, qu'il doit renverser le rapport, et se sacrifier à un bien qui ne le touche pas ?

Essayera-t-elle de démontrer que la disposition au dévouement existe, en réalité, dans la conscience de chaque individu, comme un retentissement inconscient de l'influence de la société sur ses membres? Mais le dévouement, pour se produire, a besoin de se croire spontané. Et, tant que les hommes se dévoueront à la société, ils le feront parce qu'ils se considèreront comme des personnes, et non pas comme des produits mécaniques de l'organisation sociale.

C'est ainsi que la science expérimentale moderne, par cela même qu'elle se fonde uniquement sur l'expérience, apparaît comme limitée dans sa portée, soit du côté de la théorie, soit du côté de la pratique. La science peut-elle, du moins, là où elle est compétente, fournir à l'esprit une véritable certitude? Cela même est contesté; et plusieurs estiment qu'il convient de limiter, jusque dans son domaine propre, la valeur de la science.

Il importe d'insister sur le changement qui s'est produit de nos jours dans l'attitude proprement scientifique. La science, jusqu'à ces derniers temps, était ou voulait être dogmatique. Dans ses parties les plus rigoureuses, elle se considérait comme faite définitivement; dans les autres, elle aspirait à cette même perfection. Elle visait, en toute matière, à se présenter sous la forme d'un système qui, de principes universels, déduit l'explication des choses particulières. La scolastique, comme forme, était son idéal.

Or, nulle science, aujourd'hui, non pas même les mathématiques, ne consent à être une scolastique. La science, quelque forme qu'elle revête pour la commodité de l'exposition ou de l'enseignement, est et demeure, en soi, une induction indéfiniment perfec-

tible. La question est de savoir comment se fait cette induction.

Il y a lieu de distinguer, à cet égard, les lois et principes, qui sont les résultats de l'induction, et les faits, qui en sont la base.

Selon la philosophie baconienne, qui, pendant longtemps, a régné parmi les savants, les lois de la nature s'inscrivaient d'elles-mêmes dans l'esprit humain, pourvu que celui-ci se purifiât de ses préjugés, et se livrât docilement à l'influence des choses. Nulle participation active du sujet dans la connaissance proprement dite. Le sujet ne se manifestait comme tel que dans ses sentiments, dont la science, précisément, s'appliquait à faire abstraction.

L'étude de l'histoire des sciences, jointe à l'analyse psychologique de la formation des concepts scientifiques dans l'esprit humain, a déterminé une théorie toute différente[1].

Les lois et les principes scientifiques ont l'air d'être directement extraits de la nature, en raison de la forme sous laquelle nous les énonçons : « le phosphore fond à 44° » ; « l'action est égale à la réaction ». Mais cette forme dogmatique, pour commode qu'elle puisse être, ne représente pas le résultat précis du travail scientifique.

En réalité, ce qu'a cherché et trouvé la science, ce sont des définitions hypothétiques qui lui permettent d'interroger la nature. La propriété de fondre à 44° est une partie de la définition du phosphore ; le prétendu principe de l'action égale à la réaction est une partie de la définition de la force. Nul des éléments dont se composent ces formules n'est réellement donné, ni ne peut être exactement donné. Leur assem-

1. V. Duhem, *La Théorie physique*, 1906. E. Le Roy, *Un Positivisme nouveau*, Revue de métaph. et de mor., 1901.

blage n'est pas donné non plus. Mais l'esprit, ayant besoin, pour chercher, de savoir ce qu'il cherche, forme, en choisissant et déterminant convenablement les données de l'expérience, des définitions qui lui permettront de poser à la nature des questions précises et méthodiques.

Ces définitions, d'ailleurs, ne sont pas toutes sur le même plan. Il en est de particulières et dérivées, il en est de générales et fondamentales, condition des précédentes. Les définitions les plus générales sont, naturellement, les plus stables : d'où la forme de principes qu'elles revêtent dans notre discours, et qui, facilement, les fait prendre pour des connaissances absolues.

Enfin, il y a une notion qui paraît plus nécessaire que toutes, parce qu'elle est nécessaire à toutes, c'est la notion même de science. Cette notion est encore une définition, fabriquée comme toutes les autres. J'appelle science l'hypothèse de relations constantes entre les phénomènes. Le travail scientifique consiste à interroger la nature d'après cette hypothèse. Tel, un juge se forme une conjecture, avant de questionner le prévenu.

Les affirmations impliquées dans ces définitions étant imaginées pour rendre l'interrogation possible et utile, ne sont et ne peuvent être que des hypothèses, puisqu'il s'agit de questionner, non plus un individu déterminé, lequel peut sembler un tout fini, mais la nature, infinie en tout sens, dont les manifestations à venir, notamment, ne peuvent nous être données. Mais, tant que l'étude critique de leur origine et de leur rôle n'a pas été faite, nous confondons ces hypothèses avec des principes absolus, d'abord parce que nous leur en avons donné la forme, et que nous sommes enclins à transporter les carac-

tères de la forme au contenu lui-même, ensuite parce que certains de ces principes sont présupposés par tous les autres, et que ce qui est nécessaire à nos systèmes nous paraît nécessaire en soi.

Cette théorie, que suggère l'étude de la formation des concepts scientifiques, s'impose à l'esprit, si l'on songe que, l'expérience étant notre seule manière de communiquer avec la nature, des formules exactes telles que nos principes seraient une absurdité, s'ils devaient être considérés comme extraits tels quels de la nature. De l'expérience seule, toujours changeante et imprécise, ne peuvent dériver que des impressions mouvantes elles-mêmes. Une intervention systématique de l'esprit peut seule expliquer la transmutation que la science fait subir à l'expérience.

Et l'esprit, dans cette opération, a si bien conscience d'instituer, par ses définitions et ses théories, de simples méthodes de recherche, qu'il ne se fait pas faute d'admettre, à titre égal, des théories différentes et même contradictoires dans leurs hypothèses fondamentales, lorsque ces théories fournissent des conclusions équivalentes, et sont utiles, les unes et les autres, pour étudier des classes diverses de phénomènes[1]. Il n'en pourrait être ainsi, si l'esprit devait voir, dans les idées directrices de ses théories, l'explication absolue des choses.

Mais, dira-t-on, quelle que soit la manière dont se forme la science, c'est un fait qu'elle s'accorde avec les choses, et qu'elle nous permet de nous en servir. Pouvoir agir sur les choses, c'est posséder quelques-unes de leurs propres méthodes d'action. Sans doute, notre connaissance ne parviendra vraisemblablement

1. Voir : H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse; La Valeur de la Science.*

jamais à égaler les choses ; mais elle serre de plus en plus étroitement la réalité; ses inventions mêmes, ses conventions et ses fictions n'ont d'autre objet que de s'y adapter; et l'approximation, toujours croissante d'ailleurs, à laquelle elle parvient, ne saurait être confondue avec une radicale incapacité d'atteindre à la vérité. Il importe d'ailleurs de s'entendre sur le mot vérité. La science ne songe plus à doter l'esprit d'une copie ressemblante de choses extérieures, qui, apparemment, telles qu'on les suppose, n'existent pas. Elle découvre des rapports que l'expérience vérifie sensiblement. C'en est assez pour qu'elle puisse et doive être dite vraie, au sens humain du mot.

Que prouve, répondent nos auteurs, cette vérificabilité? Il est naturel que les lois scientifiques réussissent dans l'expérience, puisqu'elles ont été inventées précisément pour nous permettre de prévoir le cours naturel des choses. Nous avons d'ailleurs un artifice commode pour les concevoir comme réussissant, là même où, en fait, elles ne réussissent pas. Nous imaginons, dans ce cas, d'autres lois, comme contrariant l'action des lois admises. Et nous multiplions ainsi les additions et corrections pour sauver le principe auquel nous sommes habitués, jusqu'à ce qu'enfin, le système devenant d'une complication inextricable, nous abandonnons un principe qui n'est plus qu'un sujet de difficultés, pour essayer de quelque autre, auquel, sans doute, l'avenir réserve un destin semblable.

C'est que la correspondance qu'on allègue entre nos concepts et l'expérience est quelque chose de mal défini. On confond la correspondance des objets mathématiques ou scientifiques entre eux, laquelle est susceptible d'être très précise, avec la correspondance

de ces objets avec l'expérience. Or l'expérience, si on l'isole des concepts scientifiques qu'on y mêle, n'est plus qu'un sentiment très vague. En définitive, nous ne savons qu'une chose, c'est que telle théorie réussit sensiblement dans la pratique. Mais comment déterminer le degré de vérité que doit posséder une hypothèse pour être pratiquement utilisable? C'est un fait reconnu en logique, que de prémisses fausses on peut tirer une conclusion juste. Nous expérimentons chaque jour qu'une méthode peut réussir en perfection sans avoir aucun rapport intrinsèque avec la réalité. Tels les procédés mnémotechniques. C'est ce qu'on appelle des recettes empiriques. Qui prouve que notre science, dont l'empirisme est le point de départ, ne demeure pas empirique dans ses résultats? Telle qu'elle nous est donnée, la réussite scientifique suppose, entre notre science et les choses, une certaine correspondance, non une identité, et une correspondance qui, elle-même, n'est finalement qu'une notion pratique.

Avec quoi, précisément, nos théories scientifiques présentent-elles cette correspondance mal définie, qui démontrerait leur vérité? Avec l'expérience, avec les faits. On admet que les faits sont là, hors de l'esprit, et que celui-ci trouve le moyen d'y conformer ses conceptions; et on dit la science vraie, parce que l'on suppose qu'elle représente de plus en plus exactement cette réalité extérieure qui ne dépend pas d'elle.

Mais toute cette construction imaginative est artificielle. En réalité, le fait avec lequel le savant se met d'accord n'est pas quelque chose de brut et d'indépendant de l'esprit : c'est le fait scientifique ; et celui-ci, si l'on en scrute la formation, apparaît comme ayant été façonné déjà, arrangé, fabriqué en quelque sorte, de manière à pouvoir se rapporter aux

lois hypothétiques que la science a enchâssées dans ses définitions.

Il importe de distinguer le fait scientifique du fait brut. Celui-ci, d'où qu'il vienne, n'est que l'étoffe où la science découpe, à sa manière, ce qu'elle appellera les faits. Un fait scientifique est, lui-même, la réponse à un questionnaire ; et ce questionnaire n'est autre que la série des lois ou hypothèses déjà imaginées par l'esprit pour rendre compte de phénomènes du même genre. C'est au moyen de nos théories, de nos définitions, de la science déjà existante, que nous énonçons, que nous déterminons, que nous percevons les faits qui prendront le nom de scientifiques. Ces faits ne sont pas moins travaillés de manière à s'adapter aux théories que les théories ne sont composées de manière à s'adapter aux faits. L'accord des théories avec les faits est, pour une part qu'il est impossible de délimiter, l'accord de ces théories avec elles-mêmes.

C'est qu'en définitive l'intelligence humaine ne peut agir qu'intellectuellement. Et son mode d'action consiste, étant donné certaines formes et catégories, à se demander si elle y peut assimiler les choses qui lui sont offertes. Elle ne connaît, elle ne perçoit qu'à condition de posséder préalablement des moules de connaissance, de perception. Quelle est l'origine première de ces connaissances antérieures ? Que représentent-elles ? Que valent-elles ? Par ses termes mêmes, le problème dépasse le domaine des faits scientifiques. Tout ce que nous savons, c'est que notre connaissance, notre perception, ne peut jamais être qu'une traduction, dans notre langage, des réalités qui nous sont offertes. Il en est, à cet égard, des faits comme des lois ; et même, il faut certainement dire que les faits ne nous sont donnés qu'en fonction de certaines lois puisqu'ils ne peuvent être aperçus

que s'ils sont rapportés par la conscience à des types préexistants en elle.

A cette condition générale de la connaissance, la science ne saurait se soustraire. Elle aussi, elle est et ne peut être qu'un langage, grâce auquel l'esprit se rend relativement intelligible, c'est-à-dire reconnaissable et maniable, le plus grand nombre possible des objets qui lui sont offerts. Comment s'est fait ce langage? Quelle portion de la réalité est-il susceptible d'exprimer? Avec quel degré de fidélité? Ces questions sont évidemment embarrassantes, puisque l'esprit ne peut les aborder qu'à l'aide et au nom des préjugés mêmes qu'il s'agit de contrôler. En tout cas, elles ne dépassent pas moins le domaine de l'expérience scientifique que celui de l'expérience vulgaire.

Ce qui ressort de ces considérations, c'est que la science n'est pas une impression produite par les choses sur une intelligence passive, mais un ensemble de signes imaginés par l'esprit pour interpréter les choses au moyen de notions préexistantes dont l'origine première lui échappe, et pour acquérir, par ce moyen, la puissance de les faire servir à la réalisation de ses desseins.



Une telle doctrine est, semble-t-il, bien plus propre que le dualisme ritschlien à résoudre rationnellement le problème des rapports de la science et de la religion.

En effet, selon cette doctrine, la partie vivante de la science, la somme de connaissances effectives symbolisées par ses formules, ne diffère pas foncièrement du genre de croyances sur lesquelles repose notre vie pratique. La science ne saurait, *a priori*, décréter que la simple croyance doit être bannie de

l'esprit humain, puisqu'elle-même la suppose et la retient dans ses notions fondamentales. La croyance religieuse, donc, la foi, ne peut être écartée pour cette seule raison qu'elle est une croyance. Il suffit, pour qu'elle puisse coexister avec la science dans une même intelligence, qu'elle ne heurte pas les croyances véritablement revêtues de l'autorité de la science.

Mais, à cet égard, la science moderne laisse à la religion une grande latitude. Elle ne prétend pas avoir droit sur toutes les formes de l'être. Elle considère les côtés de l'être auxquels peut s'appliquer la catégorie scientifique, sans songer à nier que des catégories tout autres puissent rencontrer, dans le réel ou dans le possible, une matière qui leur corresponde. Le savant demande : Y a-t-il dans les choses des relations constantes ? S'ensuit-il qu'il interdise à la conscience religieuse de demander ? Existe-t-il une puissance capable de rendre le monde meilleur ?

Non que la religion, désormais, puisse ignorer les enseignements de la science. Se réclamer d'elle, c'est s'engager à la connaître et à la respecter. On ne peut nier que la science ne vive aujourd'hui d'un certain nombre d'idées qui intéressent les religions, du moins telles qu'elles se présentent à nous dans leur réalité concrète. La plus importante peut-être est la notion d'évolution.

Il est très difficile, et c'est sans doute un problème plus métaphysique que scientifique, de savoir ce qu'est au juste cette évolution, ce qu'elle implique et signifie, quant à son origine et à sa nature. Mais elle a un sens phénoménal et scientifique sur lequel tout le monde s'accorde, c'est que les êtres vivants et peut-être les choses en général, changent, ou peuvent changer, non seulement dans certaines de leurs manifestations, mais dans l'ensemble de leurs manières d'être, et que l'on ne peut, *a priori*, limiter la profondeur de

ce changement. Soit que les transformations s'opèrent dans les germes, soit qu'elles résultent de l'influence du milieu, soit que ces deux causes concourent, toujours est-il qu'il n'y a plus de différence tranchée entre la nature d'un être et ses modifications, et que ce qu'on appelle les caractères essentiels d'une espèce peut désormais être conçu comme une simple phase d'évolution, devenue relativement stable.

Or il existe actuellement toute une école de théologiens qui s'appliquent précisément à mettre l'histoire extérieure de la religion en accord avec ces théories.

Ils partent d'une distinction que tout homme qui réfléchit est amené à faire en toutes choses, et sur laquelle repose, à vrai dire, toute vie, toute action : la distinction du principe et de l'application, de l'idée et de sa réalisation. Nous voulons avec notre pensée, nous réalisons avec les choses. Il s'ensuit qu'il y a, dans une action, dans une réalisation quelconque, quelque chose d'autre que la pensée, à savoir une forme matérielle, qui, si les conditions extérieures viennent à se modifier, devra nécessairement se modifier d'une manière correspondante, sous peine de changer de sens et de ne plus exprimer la même pensée. Pourquoi nos écrivains du XVIe siècle ont-ils aujourd'hui besoin d'explication, sinon parce que la langue a changé ? Pour dire aujourd'hui cela même qu'ils ont voulu dire, il faut souvent employer d'autres mots. Toute action, toute vie implique cette distinction, car la vie consiste à subsister au moyen du milieu dans lequel on se trouve ; et quand ce milieu change notablement, l'être vivant est placé dans l'alternative, ou d'évoluer, ou de disparaître.

La religion ne peut se soustraire à cette loi. Elle vise nécessairement à être efficace, et elle ne peut l'être qu'en parlant à l'homme son langage. Elle

n'offre à l'esprit un sens saisissable que si elle est, en quelque manière, ajustée aux catégories qui préexistent dans cet esprit et qui constituent son étalon d'intelligibilité. Donc il y a dans toute religion réelle deux parties, quoique le point où finit l'une et où commence l'autre ne puisse être marqué avec exactitude : il y a la religion proprement dite, vie, volonté, action ; et il y a la réalisation visible de la religion, ou combinaison de la religion proprement dite avec les conditions d'existence inhérentes à une société donnée. Le premier élément est immuable, au sens symbolique que prend ce mot, quand on l'applique à un principe spirituel, essentiellement vivant. Le second est, bon gré mal gré, solidaire de l'évolution des choses.

Non seulement donc le théologien dont nous parlons respecte les données de la science et ne s'obstine pas à maintenir telle ou telle croyance sous une forme qui apparaît aujourd'hui comme impossible, mais il incorpore à la théologie elle-même les principes dont la science a établi la certitude, en particulier le principe de l'évolution.

La pensée première, créatrice et directrice, demeure, mais les interprétations qu'elle reçoit, les formules par lesquelles elle se rend extérieurement communicable, les institutions qui en développent l'action dans le monde, évoluent. D'une part, le lien causal qui rattache la succession de ces formes à la pensée première, la ressemblance intime qu'elles ne peuvent manquer de conserver, puisqu'elles sont les traductions d'un seul et même original, assurent leur unité spirituelle; d'autre part les manifestations de la religion participent à la loi de toutes les choses vivantes, en suivant, dans leur évolution, le monde dont elles font partie.

Dès lors, telles expressions qui ont pu, à l'origine,

être entendues dans leur sens littéral et matériel, doivent aujourd'hui, si on veut les maintenir, être prises dans un sens métaphorique, seul compatible avec le progrès des connaissances. La parole : « Il est descendu aux enfers, il est monté aux cieux », par exemple, ne peut conserver sa valeur, que si, laissant de côté une localisation matérielle aujourd'hui impossible, on cherche, à travers l'image, le sens spirituel : l'idée du rapport de l'âme du Christ avec les justes de l'ancienne loi, et la glorification finale de son humanité.

On ne saurait d'ailleurs juger futile et chimérique cet emploi de l'interprétation allégorique, sous prétexte que, de tout temps, les doctrines menacées y ont eu recours, et en ont abusé jusqu'à la puérilité. La métaphore est le langage même de l'homme ; et, si nous y prenons garde, nous n'employons presque aucun mot dans son sens propre. Ce qu'on appelle la vie des mots n'est autre chose que la nécessité où nous sommes de faire évoluer le sens des mots conformément au changement des idées, si nous voulons les conserver à travers ce changement même, ainsi que l'exige la vie sociale. L'idée ne peut, immédiatement, créer sa forme ; car alors elle ne serait comprise par personne. Elle adopte nécessairement, au moins pour un temps, la forme donnée, laquelle, pour la société existante, constitue l'étalon d'intelligibilité ; et, à l'aide de cette forme qui n'était pas faite pour elle, elle s'exprime, en superposant ou en substituant au sens littéral un sens métaphorique.

L'existence et le développement de la religion ne sont donc, selon l'école que l'on peut appeler progressiste, nullement gênés par la science moderne.

Au fond des religions se trouvent les vérités religieuses fondamentales, que leur caractère essentielle-

ment métaphysique soustrait au contact d'une science dont le phénomène est le seul objet.

Les religions contiennent, en outre, de nombreuses expressions quasi immédiates de ces vérités fondamentales : dogmes et rites spirituels en quelque sorte, plus vécus que formulés, lesquels ne comportent guère de conflit avec la science. C'est ainsi que le Christianisme appelle Dieu père ; les hommes fils de Dieu, et, comme tels, frères les uns des autres ; pareillement il enseigne le royaume de Dieu, le péché, le salut, la rédemption, la communion des saints.

Reste le détail des dogmes et des rites. En tant que ce détail contient des éléments empruntés aux connaissances et aux institutions d'une époque déterminée, il arrive qu'il se trouve en désaccord avec les idées et les institutions d'une autre époque. Cela ne signifie autre chose, sinon que la science et les institutions d'hier sont, sur certains points, en contradiction avec celles d'aujourd'hui. La religion n'est pas responsable de ces variations : elle ne saurait en souffrir. Elle se maintient identique, en évoluant extérieurement.

Deux modes d'évolution sont d'ailleurs concevables. Ou la religion conservera ses formules, legs d'une science et d'une civilisation antérieures, mais en dégageant, du sens littéral et matériel, le sens spirituel que celui-ci recouvre. Ou, reprenant la fière tradition des saint Paul, des saint Athanase, des saint Augustin, des saint Thomas, des grands organisateurs de la dogmatique théologique, elle ne craindra pas de s'approprier les notions philosophiques et scientifiques de l'époque présente, pour en faire le symbole, toujours contingent sans doute, mais immédiatement intelligible pour les générations actuelles, de la vie religieuse, éternelle et inexprimable.

II

LES DIFFICULTÉS DE LA PRÉCÉDENTE DOCTRINE.

Le système qui fonde la religion sur la critique de la science, embrassé par les uns avec une ardeur parfois combative, a, chez d'autres, soulevé de vives objections. Un grand bruit s'est fait, il y a quelques années, autour d'une formule qui résumait ce système à un point de vue polémique : « la faillite de la science ».

Des éloquentes protestations que souleva ce cri de guerre il est parfois difficile de dégager des arguments concluants. Ainsi l'on s'est complu à énumérer les grandes découvertes de la science moderne, et surtout les merveilleuses applications de ces découvertes. Mais il est précisément question de savoir si ces progrès, qui se rapportent principalement à la vie matérielle, suffisent à réaliser les promesses que, maintes fois, la science d'hier avait faites, touchant la vie, non seulement matérielle, mais politique et morale, de l'humanité.

D'autres ont dit : La science n'a pas fait faillite, car nulle science sensée et véritable n'a jamais pu promettre ce que vous accusez la science de n'avoir pas donné. Cette réponse impliquait que la science n'est pas le tout de l'homme.

A travers ces apologies de la science moderne circule, toutefois, une idée capitale, que cette science, en effet, imprime de plus en plus dans les esprits : celle de l'impossibilité d'assigner une limite à ses progrès. Sans doute, il y a de profondes différences

entre l'ordre physique et l'ordre moral, entre les sociétés animales et les sociétés humaines. Mais la distance qui sépare la matière inorganique de la matière vivante, ou le mouvement réel de la mécanique abstraite, ne paraissait-elle pas, elle aussi, infranchissable ? Et pourtant la continuité s'établit, de plus en plus, entre ces règnes en apparence séparés. Pourquoi interdire à l'avenir de réaliser jusqu'au bout la coïncidence de la science avec l'être, sous toutes ses formes ?

On allègue que, de toutes les inventions de la la science, aucune ne répond aux exigences morales de la nature humaine, et que la science à venir n'y satisfera pas davantage, parce que ces exigences sont extra-scientifiques.

Mais on s'abuse sur la valeur de cette objection. La conquête de vérités certaines a créé dans l'esprit du savant un sentiment précis de la certitude et de la compétence. A cette mesure, désormais, il rapporte toute activité intellectuelle : il tient donc pour vaines et illégitimes les recherches qui ne s'y ajustent pas. Certes il ne se risque plus, comme autrefois, à énoncer des résultats absolus, hors de proportion avec nos moyens de connaître ; il déclare lui-même que toute science est relative. Mais cette expression veut être prise dans son véritable sens. Elle ne signifie pas qu'en dehors du domaine où se meut la science il y a un autre domaine, celui de l'absolu, où il serait loisible à d'autres disciplines de se donner carrière : elle interdit, au contraire, à l'intelligence humaine de s'aventurer dans tout domaine qui serait inaccessible à la science. Car si quelque chose est inconnaissable pour la science, cet objet est, *a fortiori*, inconnaissable pour toute autre discipline. Et, forte du sentiment d'une compétence qui n'appartient

qu'à elle, là où elle dit : je sais, la science veut dire : cela est, à savoir pour l'esprit humain ; et là où elle dit : je ne sais pas, elle entend dire : que nul ne prétende savoir !

Il n'est donc nullement évident que la science moderne, malgré ses airs de modestie, soit plus favorable que la science dogmatique au libre développement de la religion. Du point de vue de la science, la religion n'est qu'un ensemble de conceptions arbitraires ; car elle ne peut, de la science, revêtir que la forme, non sans danger d'ailleurs pour sa propre intégrité, comme le montre l'exemple de la scolastique. Quant au principe interne de la religion, il ne peut évidemment être assimilé aux vérités d'expérience objective, qui seules sont reconnues par la science. Et il ne suffit pas d'alléguer que ce qu'on entend maintenir, par delà les limites de la science, ce n'est pas une autre science, mais une croyance. Une croyance, au point de vue scientifique, n'a de valeur que si elle est à la fois fondée sur l'observation des faits et orientée dans le sens de la science.

Bornée au domaine qu'il lui semble que la science lui abandonne, la croyance religieuse ne peut, même dans ces limites, assurer son indépendance et sa liberté de développement. Chaque progrès de la science la menace. Elle suit anxieusement les vicissitudes de l'explication scientifique des choses, croyant voir, ici, une fissure se produire, là, une lacune se combler. Elle provoque elle-même, par son zèle intempérant à s'adapter, à s'accommoder, une comparaison qui lui est défavorable. Car, à l'allure décidée et conquérante de la science, on oppose ses incertitudes et sa timidité ; et la religion semble n'exister plus que comme un grand nom, jadis supporté par une grande chose, aujourd'hui pur souvenir, que la piété et l'imagina-

tion des fidèles s'ingénient à revêtir encore des couleurs de la réalité.

Tels sont les dangers qui menacent la religion, si elle se borne à essayer de tirer parti des lacunes que présente la science. Selon de nombreux savants et philosophes, toutefois, ces dangers ne seraient pas réels. On en menace la religion parce que l'on persiste à considérer la science comme hostile; mais c'est là un préjugé. Qu'au lieu de tant raisonner sur la science et ses conditions, on examine quelques-uns de ses résultats les plus importants ; et l'on trouvera qu'en deçà même de ses limites, la science est orientée dans le sens de la religion. Il importe d'examiner cette manière de voir.

III

LA SCIENCE CONSIDÉRÉE COMME ORIENTÉE VERS LA RELIGION.

En dépit de la réputation de matérialisme et de naturalisme qui souvent accompagne la science, nombreux sont les philosophes et les savants de profession qui persistent à nier que les méthodes et le contenu de la science soient en opposition avec les principes de la religion. Il en est, et non parmi les moindres, qui croient pouvoir maintenir le point de vue scolastique des deux voies, différentes quant à leur origine, convergentes quant à leur direction, et qui trouvent dans les doctrines scientifiques modernes elles-mêmes les rudiments des dogmes religieux.

C'est ainsi que certains savants discernent, dans l'évolutionnisme actuel, l'indication des dogmes religieux de la personnalité divine, de la création, de la chute, de l'efficacité de la prière et de l'immortalité de l'âme[1]. Tel éminent physicien[2] donne comme conclusion à la science moderne le *Pater* de l'Évangile et les points essentiels du *Credo* des églises chrétiennes.

En général, toutefois, c'est d'une manière moins directe que l'on cherche aujourd'hui dans la science une introduction à la religion. Le point sur lequel on porte le débat est le caractère et la signification précise des limites de la science. Ces limites représentent-elles une pure négation, une négation absolue, en

1. Armand Sabatier, *la Philosophie de l'effort*.
2. Sir Oliver Logde, *The Substance of Faith*.

sorte qu'au delà de ce qui la concerne, la science nous interdise véritablement de rien chercher, de rien concevoir ? Ou ne sont-elles qu'une négation relative, ce qu'Aristote appelle une privation, le manque d'une chose qui est appelée, exigée, impliquée par la chose même que l'on possède?

Selon les savants qui nous occupent, les limites de la science représentent proprement, pour l'esprit humain, la privation d'une connaissance qui serait nécessaire pour faire de notre science une connaissance complète. La science en sait assez pour savoir qu'elle ne se suffit pas. Ses principes sont des concepts négatifs, indéterminés quant à leur contenu. Or, il est impossible à l'esprit humain de ne pas se demander ce qu'est une chose, quand on lui apprend simplement qu'elle n'est ni ceci ni cela. C'est donc bien la science elle-même, et non quelque activité psychique extérieure à la science, qui enveloppe la possibilité de quelque connaissance supérieure à la connaissance scientifique. « La dernière démarche de la raison, disait Pascal, c'est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ».

Et d'abord, en ce qui concerne son esprit et ses méhodes générales, pourquoi dire que la science combat la religion? La science vise à soumettre les phénomènes à des lois, c'est-à-dire à la régularité, à la constance dans le changement, à l'ordre, à la logique, à l'intelligence. Elle cherche des lois simples et universelles, auxquelles elle puisse ramener la diversité et la complication des lois de détail. Par là même elle tend à voir dans le monde une œuvre une et harmonieuse, c'est-à-dire belle. Et, de fait, un seul espace, notre espace euclidien, paraît suffire à expliquer toutes les propriétés de l'étendue réelle ;

une loi unique, la loi newtonienne, domine les phénomènes du monde astronomique. A la physique suffisent peut-être deux lois fondamentales : la conservation de l'énergie et le principe de moindre action. La science tend vers l'unité, trouve l'unité : est-il donc arbitraire de dire qu'elle va vers Dieu?

Mais, en même temps, elle se rend compte qu'elle ne peut l'atteindre. En effet, ses principes ne sont que des hypothèses sensiblement tolérées par l'expérience. Elle peut dire : nulle autre hypothèse, jusqu'ici, n'a, aussi victorieusement, subi le contrôle des faits. Elle ne peut dire : cette hypothèse est la vérité. Le mode même de sa connaissance : l'interrogation de la nature au moyen d'une hypothèse, lui permet de trouver des explications actuellement suffisantes, non de convertir ses explications suffisantes en explications nécessaires. Et pourtant l'explication positive et absolue ne peut manquer d'exister. La science nous en persuade, en même temps qu'elle constate son impuissance à la fournir.

Selon la philosophie dite mécanique[1], les propriétés des corps s'expliqueraient par un principe clair et positif, la matière et le mouvement. Il faut remarquer qu'aujourd'hui, parmi ceux-là mêmes qui maintiennent l'emploi légitime du modèle mécanique pour l'explication de tous les phénomènes, bien peu entendent dire qu'avec des instruments suffisamment puissants on pourrait percevoir les mouvements qu'ils imaginent. Ils se servent du mouvement comme du symbole le plus commode dont nous disposions pour trouver et exposer les lois des phénomènes.

Mais beaucoup de physiciens considèrent ce sym-

1. V. ucien Poincaré, *La Physique moderne.*

bole lui-même comme inutile, ou comme susceptible d'être éliminé, comme un simple auxiliaire, en tout cas, dont la science n'a plus que faire quand son rôle est rempli. Selon eux, la tentative de ramener au mouvement l'ensemble des phénomènes observables a échoué, malgré les inventions, de plus en plus subtiles et compliquées, des mécanistes modernes. La voie de l'unification véritable a été tracée par la thermodynamique, devenue l'énergétique. Or, cette science se constitue en faisant abstraction de la nature propre des choses, pour n'en considérer que les manifestations mesurables. Ce que l'on mesure est-il de l'étendue, ou du mouvement, ou tout autre chose? Peu importe. Les mesures suffisent à trouver les lois, à édifier des théories, à dégager des principes qui permettent de classer les phénomènes connus, et, par voie déductive, de poser à la nature des questions nouvelles? Que veut-on de plus? L'énergétique, en recueillant tout ce que la science contient de strictement expérimental et scientifique et en rejetant tout résidu métaphysique et invérifiable, a réalisé la forme la plus parfaite que la science physique ait connue jusqu'à ce jour.

Qu'est maintenant cette énergie, dont elle fait son unique objet? Elle n'en a qu'une idée négative. Ce n'est ni le mouvement, ni aucune des réalités concrètes que nous observons. C'est l'indication d'une connaissance qui nous manque.

Il paraît possible d'embrasser, par l'énergétique, toute la variété des modes du changement, c'est-à-dire, non seulement le mouvement local, mais les mouvements physiques proprement dits, c'est-à-dire les changements de propriétés et de composition, et tout ce qu'Aristote appelait altération, génération et corruption. Mais cette possibilité ne s'applique qu'à

la forme des phénomènes. Et cette forme n'ayant par elle-même aucune propriété physique, les formules qui la représentent seraient inutilisables, si les phénomènes n'étaient, par ailleurs, classés selon leurs ressemblances et leurs différences physiques proprement dites, c'est-à-dire selon leurs qualités. Ainsi la distinction qualitative subsiste pour l'intelligence du savant sous l'unité et l'identité de traitement mathématique[1]. Qu'est-ce que cette notion de qualité? Évidemment ce n'est, au point de vue scientifique, qu'une notion négative : c'est l'idée d'une condition, irréductible à la grandeur, des grandeurs que l'observation livre à l'analyse. Mais c'est en même temps l'idée d'une réalité, ce n'est donc pas une pure négation. C'est l'indication, donnée par la science elle-même, d'une face de l'être qui dépasse l'expérience sensible et la science.

Des conclusions analogues se tirent de la biologie. C'est aujourd'hui l'opinion quasi générale que, si la vie, dans son entretien, ne consomme aucune énergie qui lui soit propre, elle ne peut toutefois, elle-même, être ramenée purement et simplement aux forces physico-chimiques. Cette thèse est même souvent exposée en des termes si précis et positifs qu'il semble que le domaine de la biologie soit moins limité, quant à la connaissance de l'être, que celui de la physique. En effet, non seulement on sait que la vie existe, et n'est pas un pur mécanisme, mais on en donne la définition : c'est un consensus, une hiérarchie, une solidarité des parties et du tout, l'unification d'éléments hétérogènes, une idée créatrice et directrice, un effort pour maintenir une orga-

1. Voir Duhem : *La Théorie physique*, 1906. *L'Évolution des théories physiques*. Rev. des quest. scientifiques, Louvain, oct. 1896.

nisation définie en utilisant les ressources et combattant les obstacles que présente le milieu. Toutes ces définitions ont un sens positif en même temps que supra-mécanique ; et, quand on les tient pour réellement scientifiques, on en conclut facilement que la science, d'elle-même, nous introduit dans un monde autre que celui des phénomènes proprement extérieurs.

Mais on s'abuse si l'on prend ces formules, en ce qu'elles ont de positif, pour des données véritablement scientifiques. En ce sens, ce sont des métaphores, tirées des sentiments qui sont liés, dans notre conscience, à la constatation de la vie. Elles servent au biologiste de signe, de point de repère, de formule pour découper dans la réalité une certaine classe de phénomènes, qu'il appelle vitaux, de même que les mots : force, masse, attraction, inertie, servent au physicien pour y découper les phénomènes qu'il appelle physiques. Mais, tandis que les symboles psychiques ont pu être, par le physicien, à peu près exactement convertis en symboles mathématiques, les termes qui définissent la vie ont conservé, pour le biologiste, un sens subjectif. C'est pourquoi, au point de vue strictement scientifique, leur signification n'est que négative. Ils signifient que les phénomènes caractéristiques de la vie ne se ramènent pas au mécanisme physique, sont non mécaniques par quelque côté.

Et, pourtant, l'idée, même scientifique, de la vie n'est pas une négation pure et simple : c'est l'affirmation d'une inconnue, dont nous saisissons les manifestations, alors qu'elle-même échappe à notre investigation objective. C'est l'envers d'une chose qui, nécessairement, a un endroit. Ce concept négatif qui, scientifiquement, est très efficace, disparaîtrait, et

avec lui, les explications relatives qu'il fournit, si l'on supposait que le positif inconnu qu'il double n'existe pas en réalité.

L'étude du problème de l'origine des espèces vivantes a déterminé le développement d'une théorie qui, aujourd'hui, semble dominer la science entière : celle de l'évolution. Les différences qui distinguaient cette théorie des croyances dites orthodoxes ont induit d'abord à penser qu'elle était, de tout point, contradictoire à ces croyances, et que, la religion impliquant : Providence, création, intelligence, liberté, le mot évolution ne pouvait signifier que mécanisme, nécessité brute, matérialisme.

Cependant la critique que la science elle-même a faite de cette théorie n'a pas tardé à montrer que l'idée d'évolution était loin d'être simple, claire et précise, comme on avait pu se l'imaginer au premier abord ; qu'elle comportait bien des sens ; et, en tout cas, qu'elle n'était nullement cette négation pure et simple des idées de création, de liberté et d'intelligence, que l'on avait supposée. Et, remarquant que la théorie de l'évolution introduisait dans le monde une unité, une continuité, une vie, une fécondité, une harmonie, une orientation commune, que ne comportait guère la théorie de la fixité des espèces, un certain nombre de savants et de philosophes en vinrent à soutenir que, loin d'être opposé aux idées religieuses, l'évolutionisme donnait, du monde et de son développement, une idée beaucoup plus grandiose et digne d'un créateur divin que le dogme traditionnel de la multiplicité immuable des formes fondamentales. Cette interprétation, à vrai dire, dépasse la signification scientifique de la théorie. Mais il n'est pas exagéré de dire que l'idée scientifique de l'évolution, plus encore que celles de la vie ou de l'énergie, est, en

elle-même, une idée incomplète, et proprement, une négation qui suppose une affirmation.

Il apparaît aujourd'hui comme établi que ce qu'on appelle l'espèce n'est pas une forme d'existence immuable et éternelle. La grande objection que l'on faisait à Darwin : nous voyons des espèces disparaître, nous n'en voyons pas apparaître, est maintenant levée. L'expérimentateur, par voie de mutation brusque à tout le moins, crée des espèces. D'une espèce peuvent en naître plusieurs, plus ou moins divergentes. Rien donc ne s'oppose plus, en principe, à ce que l'on considère la totalité des espèces existantes comme s'étant produites par évolution.

Quel est le sens de cette hypothèse?

L'évolutionisme soulève nécessairement la question de l'origine des variations. Il n'a pu, jusqu'ici, aboutir, touchant cette origine, à des solutions universellement admises. Il oscille entre deux tendances qui, l'une et l'autre, sont appuyées sur nombre de faits et d'expériences, et que, pour cette raison, certains savants cherchent à concilier et à combiner. Selon l'un de ces points de vue, qui rappelle celui de Darwin, la transformation initiale se fait dans le germe. Certaines de ces transformations se conservent, s'accroissent et deviennent des types stables. Selon l'autre point de vue, lequel fut celui de Lamarck, l'influence du milieu et l'effort des êtres pour s'y adapter sont les causes essentielles des transformations. Et la réunion de ces deux points de vue est très concevable. Car l'idée de modification dans le germe n'exclut pas celle d'influence du milieu, non plus que l'idée d'influence du milieu n'exclut celle de modification dans le germe. L'adaptation au milieu peut retentir sur la production même des cellules reproductives,

comme le prouvent certaines expériences[1], et une transformation dans le germe peut se combiner avec l'adaptation aux conditions d'existence.

Peut-on dire que les concepts employés dans ces explications soient, scientifiquement, des concepts positifs ?

La doctrine des variations dans le germe explique ces variations, soit par une sorte de création spontanée, soit par le développement, sous l'influence de quelque circonstance, de caractères latents préexistants. Ou création ou innéité, telles sont les hypothèses proposées.

La doctrine de la réaction à l'influence du milieu implique, dans l'être vivant, soit la propriété d'acquérir et de déployer une tendance déterminée sous l'influence de l'action uniforme d'une cause extérieure, soit la propriété de se modifier soi-même, de manière à s'adapter aux conditions extérieures.

Quant à la fixation relative des modifications, elle est assimilée à une habitude que l'être contracte, soit de lui-même, soit sous l'influence d'un milieu relativement constant.

Malgré les apparences, il s'en faut que les concepts de création, d'adaptation, de conservation aient ici un sens positif, du moins au point de vue de la science. Car ce qu'il y a de positif dans le contenu de ces concepts est subjectif, indéfinissable, réfractaire à l'exposition scientifique. Ces concepts veulent dire que l'on ne peut assimiler la formation des espèces vivantes à la production d'un composé chimique. En réalité, ils sont bien plus éloignés de la langue scientifique que n'étaient les concepts impliqués dans la théorie des espèces immuables. Dans

1. Bonnier, *Le Monde végétal*, p. 332.

celle-ci, le monde vivant, comme le monde inorganique, était formé d'éléments définis et invariables, en nombre fini, dont les combinaisons diverses constituaient la hiérarchie des classes. Vivant, au contraire, et évoluant, non plus seulement dans chacun des individus qui le composent, mais dans son ensemble, le monde végétal ou animal ne ressemble plus qu'en apparence à une collection matérielle, à un nombre fini d'unités fixes et homogènes. Le changement y est conçu comme radical ; le défini, le stable, où s'appuie la science, n'y sont plus que contingents et provisoires.

Ces concepts ne sont, pour la science, que des négations et des énoncés de problèmes, car ils dépassent le point de vue mécanique. Ils suggèrent l'idée d'une explication analogue à celle que la conscience se donne de ses actes. L'être vivant, selon les formules adoptées, veut maintenir et déployer sa vie ; et, pour y réussir, il se détermine et se modifie selon les circonstances qui l'environnent.

Ces explications sont d'ordinaire appelées téléologiques. Selon un pénétrant philosophe[1], il faudrait, pour les mettre en harmonie avec les faits, les concevoir comme supérieures à la téléologie aussi bien qu'au mécanisme. La téléologie conduit à faire du monde végétal un degré inférieur du monde animal et de l'instinct un degré inférieur de l'intelligence, alors que ce sont là, en réalité, trois développements divergents d'une même activité. La production riche et variée, en des sens divers, répond à l'idée de création spontanée, bien mieux qu'à l'idée d'une fin conçue d'avance et déterminant l'histoire de la réalisation.

1. Bergson, *l'Évolution créatrice*. Cf. Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, p. 214-5 .

Quoi qu'il en soit de ces vues qui rappellent la doctrine spinoziste de la vie, il semble incontestable que le contenu positif des concepts biologiques fondamentaux est extra-scientifique, et, conséquemment, que ces concepts, scientifiquement parlant, ne sont que des concepts négatifs.

Il ne s'ensuit pas que la science puisse écarter, comme inutile, chimérique et purement verbale, leur signification positive et subjective. Car, en devenant purement quantitatifs, exacts et objectifs, ces concepts perdraient tout ce qu'ils ont de caractéristique, et de propre à guider le savant dans ses recherches et dans ses synthèses. Kant disait que, dénués de valeur constitutive, en ce sens qu'ils ne nous procurent aucune connaissance réelle, certains principes ont une valeur régulatrice, en tant qu'ils permettent de classer les phénomènes, d'organiser des expériences, comme s'ils représentaient fidèlement le travail réel de la nature. Cette doctrine paraît applicable à la biologie aujourd'hui encore. Or elle nous montre la science suspendue à une réalité qui dépasse ses moyens d'investigation.

Les sciences morales enfin, sont, à cet égard, particulièrement significatives.

Ces sciences sont entendues de deux manières : soit comme sciences normatives, soit comme sciences purement positives.

Entendues comme sciences normatives, elles fournissent directement, par leur contenu propre, les principes directeurs de la vie humaine que l'on demanderait en vain aux sciences physiques. Elles offrent ou imposent à l'homme des fins à poursuivre, telles que : le développement de la personnalité, le devoir, le bonheur, l'accord de l'individu et de la

société, la justice, l'utilité générale, la solidarité, l'union des consciences. Or il est clair que de tels objets ne sont pas, en eux-mêmes, des principes ultimes adéquatement conçus, mais représentent des problèmes d'une nature spéciale, des problèmes que l'on ne peut résoudre à l'aide de la seule expérience.

Selon certaines personnes, ces objets ne sont autre chose qu'une perspective ouverte sur l'infini, sur le parfait, sur le divin. S'il en était ainsi, les sciences morales, par leurs idées directrices, seraient, elles-mêmes, une véritable introduction à la religion.

Un autre école assimile beaucoup plus étroitement les sciences morales aux autres sciences. Elle vise à en faire précisément la science naturelle de l'homme, considéré dans ses manifestations morales et sociologiques. Les sciences morales étudient les actions des hommes dans leurs modes et dans leurs causes, comme les sciences biologiques étudient les fonctions et les formes d'existence de l'animal. Quant aux préceptes pratiques, ils sont, dans cette conception, des applications de la science, mais n'en font pas partie. Toute science, en effet, en tant que science, est théorique : la pratique la précède ou la suit, mais sans interférer avec elle.

Ainsi entendues, les sciences morales auraient un moyen sûr de rompre toute attache à la religion, ce serait de se faire purement narratives. Elles se borneraient à constater que les hommes ont, à travers les âges, parlé, dans tel ou tel sens, de justice, de bonheur, de devoir, de droit, de personnalité, de solidarité ou de conscience collective, sans avoir à se demander quelle est l'origine et la signification philosophique de ces notions, ni ce qu'elles valent. Mais une science qui n'est que narrative n'est pas proprement une science. Pour être analogue aux

sciences physiques, la science des phénomènes moraux doit se faire explicative.

La science morale ne songe plus aujourd'hui, en général, à expliquer la vie de la conscience et la vie sociale par des causes purement physiques. Psychologie, éthique, sociologie, sans rompre les liens qui les attachent aux sciences de la matière, revendiquent des principes propres. On expliquera donc les phénomènes moraux, non seulement par les conditions physiologiques et physiques de la vie humaine, mais aussi par des causes proprement morales, telles que : les conditions de la conscience, les propriétés de l'intelligence et de la volonté, l'influence des sentiments, des tendances, des idées, le rôle spécial d'idées telles que celles d'individualité, de bonheur, de devoir, d'égalité, de liberté, de tradition, de conscience collective, de solidarité, d'humanité, de justice, d'harmonie, de progrès, de raison, etc.

Que sont ces principes ? Au point de vue scientifique, ce ne sont que des négations. Ce sont des fantômes subjectifs, tenant la place de causes objectives, que notre intelligence ignore et ne peut saisir en elles-mêmes. Tout ce qu'il y a de précis dans les explications tirées de tels principes, c'est que les phénomènes en question ne s'expliquent pas par les causes efficientes dont nous disposons. Par un artifice logique, ayant fait intervenir des idées, des fins, la vie consciente en ce qu'elle a d'insaisissable, nous revêtons de formules ces choses fluides, nous en faisons des espèces d'êtres et de forces mécaniques, et nous nous en servons comme de causes efficientes. Nous croyons alors avoir donné une explication scientifique. Mais comment déterminer scientifiquement le sens et la valeur de semblables explications ? D'où vient la vie morale, l'aspiration au progrès, la prétention

de créer du nouveau et de faire mieux que la nature? Que voulons-nous? Où allons-nous? Réduire tout ce possible à du nécessaire, tout cet idéal à du réel, tout ce futur contingent à des choses données est évidemment ne voir dans la conscience qu'une puissance mystificatrice. Et alors que deviennent les explications qu'elle fournit? Ce ne sont plus que des explications illusoires de phénomènes illusoires eux-mêmes.

Au point de vue strictement scientifique, ces idées ne sont que des négations, la négation de la possibilité d'une explication mécanique. Mais ici encore, et ici surtout, il est juste de dire qu'il s'agit de négations imparfaites, solidaires d'affirmations correspondantes. Quel usage le savant pourrait-il faire de ces concepts, s'il devait, à l'exemple du mathématicien, se désintéresser de leur sens subjectif et pratique? Il y songe si peu, que c'est ce sens subjectif lui-même qu'il affuble du nom de notion scientifique. Quand l'astronome raisonne, selon les apparences, comme si le soleil tournait autour de la terre, il sait qu'il peut raisonner également, et même qu'il raisonnera beaucoup plus commodément, en supposant que c'est la terre qui tourne autour du soleil. Mais le moraliste ou le sociologue qui voudrait traduire les apparences subjectives auxquelles il a affaire en termes objectifs se verrait transporté aux antipodes de la réalité qui l'intéresse, et ne pourrait plus en raisonner du tout. Pour parler des hommes, de leur individualité, de leur personnalité, de leur solidarité, de leur conscience individuelle ou collective, on est obligé de supposer que ces termes signifient quelque chose, ce qui, au point de vue d'une science objective, est très contestable. Les explications des phénomènes par des concepts moraux ou sociologiques ne sont autre chose qu'un appel mal dissimulé à des

explications qui dépassent la portée d'une morale et d'une sociologie proprement scientifiques.

En résumé, selon les philosophes dont nous nous occupons, les limites de la science ne sont pas des négations pures et simples. Bien plutôt sont-elles l'indication d'une réalité, pour nous transcendante, sans laquelle ces limites elles-mêmes seraient incompréhensibles, et dont l'esprit du savant doit plus ou moins conserver le souvenir, s'il veut pouvoir donner à ses concepts une signification concrète qui les rende utilisables. La science, donc, n'est pas absolument neutre. Elle a une orientation; et, si cette orientation demeure très générale, elle est, du moins, dirigée vers les objets mêmes que postule la conscience religieuse. La religion, dès lors, ne se présente plus comme une conception arbitraire, tolérée peut-être théoriquement par la science, mais sans rapport avec elle : la science même la cherche, sans le savoir. Et ainsi, tandis qu'elle se déploie librement d'après ses principes propres, la religion sait que ses affirmations, dans leurs principes généraux, correspondent aux postulats de la science. Elle n'en est que plus zélée à s'assimiler, de la science, tout ce qui peut contribuer à son œuvre propre; et c'est un fait observable, que les esprits dont nous parlons, loin d'écarter la science comme une étrangère ou une rivale, l'appellent à leur aide de toutes leurs forces, pour se faire, du côté historique et naturel des religions, l'idée la plus juste, la plus solide et la plus complète possible, donc la plus digne de la religion, et la plus efficace.

IV

DIFFICULTÉS SUBSISTANTES.

Et, certainement, cette manière d'entendre et de pratiquer la conciliation de la religion et de la science est l'une des plus fortes et des plus concluantes que l'on puisse concevoir. Il n'est pas certain néanmoins qu'elle satisfasse de tout point la conscience du savant ou la conscience de l'homme religieux.

Malgré tous ses efforts pour recueillir purement et simplement les enseignements de la science, sans les solliciter en rien, le spiritualiste risque d'être renié par le savant, lorsqu'il interprète les limites de la science dans un sens favorable à la religion. S'il est un dogme qui, pour la science, soit fondamental, c'est qu'elle ne sait pas où elle va. Se reconnaît-elle des limites, elle ne sait à aucun degré ce qu'il y a derrière; et toute interprétation de ses ignorances comme de ses certitudes lui est suspecte. La science est essentiellement jalouse de son indépendance, de son autonomie, de son droit de ne pas savoir.

De son côté, la conscience religieuse persiste à s'étonner d'être obligée de demander à la science l'autorisation d'exister. Elle ne songe pas certes, à s'élever contre les résultats de la démonstration scientifique. Elle conçoit sans peine qu'entre elle et la science il doit y avoir un rapport, et que science et religion ne peuvent être radicalement hétérogènes, puisque, si Dieu est, il est la cause du monde dont la science étudie les lois, et qu'il ne se peut qu'entre la cause et l'effet il n'y ait aucune relation. Mais elle revendique, elle aussi, son autonomie,

son libre développement. Comme toute vie, elle veut être elle-même et déployer du dedans toutes ses puissances. Or elle risque de se trouver gênée, dans un système qui, malgré tout, semble subordonner aux conceptions de la science le droit, pour la religion, de se manifester.

Ni la science donc, ni la religion ne se sentent, dans le système des limites de la science, pleinement en possession de l'autonomie qu'elles revendiquent l'une comme l'autre.

Il est vrai que le problème paraît défier l'intelligence la plus subtile. Car il faudrait trouver un moyen de concevoir la religion, à la fois comme libre de se développer suivant ses principes propres, et comme unie à la science par certains rapports intelligibles. Mais si la difficulté paraît déconcertante, ne serait-ce pas parce que l'on persiste à se représenter la religion et la science comme existant à côté l'une de l'autre, dans l'espace, et comme se le disputant à la manière des choses matérielles? On cherche quelle place la science laisse à la religion, on se demande si les contours de l'espace occupé par la science supposent ou ne supposent pas un autre espace qui s'étendrait au delà. Toutes ces expressions ne sont que des métaphores, des transcriptions de la réalité dans le langage de l'imagination spatiale. Le rapport de la religion et de la science peut-il être quelque chose d'aussi simple, d'aussi analogue aux rapports matériels? Ne doit-il pas être, au contraire, très difficile à saisir et à définir? Ne doit-il pas être, en quelque sorte, seul de son espèce?

Mais, s'il en est ainsi, il faut, pour le découvrir, employer une méthode plus métaphysique que celle que nous venons de considérer. Celle-ci est proprement critique. Elle consiste à réfléchir sur la science

et sur la religion telles qu'elles nous sont données, à chercher quelles sont les conditions de l'existence de l'une et de l'autre, et comment, étant donné ces conditions, elles peuvent se concilier. Cette méthode ne peut aboutir qu'à mettre la religion et la philosophie en face l'une de l'autre, comme deux puissances rivales qui visent à s'exterminer réciproquement. Peut-être pourrait-on découvrir un genre de rapport plus intime et plus souple, si, au lieu de se borner à considérer la religion et la science du dehors et à en critiquer les principes, on cherchait à les saisir l'une et l'autre dans leur genèse, à se rendre compte de leur origine et du principe interne de leur développement. Il faudrait, pour cela, faire appel, non plus seulement à la critique philosophique, mais à la philosophie proprement dite, à une théorie des premiers principes de la vie intellectuelle et de la vie morale. C'est ce qu'ont essayé de faire un certain nombre d'esprits très pénétrants, aussi attentifs à respecter la liberté de la science que jaloux d'assurer celle de la religion.

CHAPITRE III

La Philosophie de l'Action.

I. Le Pragmatisme. — Le concept scientifique comme impératif hypothétique ; la notion pragmatiste de la vérité.

II. L'idée d'une philosophie de l'action humaine. — La science comme création de l'activité de l'homme. — La religion comme réalisation du vouloir le plus profond de l'âme humaine. — Les dogmes comme vérités purement pratiques. — La religion et la science comme répondant à la distinction de la source et des moyens de l'action.

III. Remarques critiques. — Difficultés inhérentes au concept d'activité pure. — Nécessité d'un principe proprement intellectuel pour la science et pour la religion elle-même.

Constituer une théorie des premiers principes de la vie intellectuelle et de la vie morale avait été l'effort de Descartes, et il avait cru trouver dans la raison la source commune des vérités, non seulement scientifiques, mais pratiques et même religieuses. Si son rationalisme s'est montré insuffisant, ne pourrait-on, toutefois, reprendre son dessein, en substituant, à la raison proprement dite, faculté surtout intellectuelle, l'activité, dont la philosophie postérieure à Descartes a, de plus en plus, mis en évidence l'originalité et la valeur? La philosophie de l'action ne permettrait-elle pas de voir la science et la religion dériver, dans l'esprit humain, d'une source commune?

I

LE PRAGMATISME.

C'est une idée désormais familière aux savants, que l'esprit est actif dans la production de la science. Mais ils entendent d'ordinaire par là que la découverte de la vérité demande de sa part des efforts, des inventions, l'emploi intelligent de toutes les ressources dont il dispose. Ils ne veulent pas dire que la science en elle-même, la science une fois faite, ne soit qu'un mode de l'activité humaine. Justifiée par les faits, une hypothèse devient loi. La manière dont l'esprit a découvert cette loi n'a plus désormais qu'un intérêt historique.

Pour les philosophes dont nous avons à nous occuper, au contraire, l'esprit, considéré dans son activité, n'est pas seulement l'agent de la science, il en est véritablement le sujet et la substance.

Ce point de vue se rencontre, adopté d'une façon originale, dans une célèbre école philosophique contemporaine, qui s'intitule pragmatiste.

Selon les pragmatistes[1], non seulement la science suppose un apport continuel de l'esprit actif, qui envisage les choses à son point de vue et crée des symboles appropriés à son usage ; mais elle tend à l'action, et n'a pas d'autre objet que de servir à l'action. Remontez à l'origine des concepts scientifiques : tou-

1. Voir William James, *Pragmatism.* New-York, 1907. — F. C. S. Schiller, *The definition of pragmatism and humanism.* Mind, 1905; *Axioms as postulates,* in : *Personal idealism,* edited by H. Sturt. London, 1902 ; *Studies in humanism,* 1907. — La Revue *Leonardo.* Florence, Directeur : G. Papini.

jours vous trouverez qu'ils désignent des méthodes à suivre pour voir apparaître tel ou tel phénomène, pour obtenir tel ou tel résultat. Ce sont des règles pour l'action, des impératifs hypothétiques : hors de cette signification, ils n'ont pas de contenu véritable. Une proposition qui n'engendre pas de conséquences pratiques n'a pas de sens. Deux propositions qui n'aboutissent pas à une différence dans la manière d'agir ne diffèrent que verbalement.

Dire que la signification des formules scientifiques est purement pratique, c'est dire que ces formules se rapportent, non au passé, mais au futur. La science ne considère le passé qu'en vue du futur. Elle nous dit à quoi nous devons nous attendre si nous accomplissons tel ou tel acte, quelles sensations se produiront en nous, si, actuellement, nous éprouvons telle ou telle sensation.

De là, l'idée pragmatique de la vérité. La vérité n'est pas la conformité de nos conceptions à telle ou telle partie d'un tout, donné d'avance et une fois pour toutes (*ready-made*), qui répondrait au nom de monde : c'est, purement et simplement, le service qu'une conception peut nous rendre, si nous nous proposons tel ou tel résultat. Vérité veut dire vérificabilité, et vérificabilité signifie aptitude à nous guider à travers l'expérience.

La vérité d'une conception n'est, dès lors, jamais certaine qu'après l'événement. Et une vérité démontrée ne peut, même en droit, se rapporter infailliblement qu'au passé, non à l'avenir.

Ce n'est pas tout. La science, non seulement ne vise que l'action, mais est elle-même action, puissance efficace et créatrice. Cet avenir, que visent ses inductions, est-il prédéterminé? Est-ce notre ignorance seule qui nous empêche de le prédire infailli-

blement? Les rationalistes l'affirment. Pour eux, la réalité est faite et complète de toute éternité. Selon une formule célèbre, le présent est chargé du passé et gros de l'avenir. Tout autre est le point de vue des pragmatistes. Ils estiment que la réalité est véritablement en train de se faire, et que le futur n'est pas prédéterminé dans le présent. Et, parmi les causes qui créent l'avenir, ils placent en première ligne la science elle-même, qui, libre et humaine, impose à la nature des effets qu'à elle seule celle-ci ne produirait pas.

Bien plus, la croyance qui, dans notre conscience, accompagne nos idées, la foi dans la réalisation d'un événement est, elle-même, selon les pragmatistes, un facteur de cette réalisation. La foi peut créer sa propre vérification expérimentale, et devenir vraie par son action même.

Et la foi n'est pas, dans l'âme humaine, un état surajouté du dehors, et soustrait à l'influence de la volonté. Sans doute, il n'est pas en notre pouvoir de nous donner une croyance quelconque. Mais la vie pose devant nous des alternatives où l'option, non seulement n'est pas imposée par l'intelligence, mais serait impossible, si nous étions réduits aux raisons purement intellectuelles. Tels les problèmes religieux, pris dans leurs termes essentiels et pratiques. La société humaine, le monde, l'univers sont-ils pour moi la chose dont on dit : Cela ; où sont-ils le proche à qui l'on dit : Tu? Ma conduite sera tout autre, selon que je me déciderai dans l'un ou l'autre sens ; et la décision dépend évidemment de ma volonté. Il dépend de moi de croire ou de ne pas croire à mon devoir envers les autres et envers le monde, et, par suite, de modifier ou de laisser tel quel le cours des événements.

La vérité elle-même est donc, dans une mesure

qu'il est impossible de définir, un produit humain, non seulement parce que c'est l'homme qui fait la science, mais parce que l'objet même de la science, l'être, dont il semble que la science ne soit qu'un effet ou une représentation, loin d'être une chose faite de toute éternité, se fait constamment par l'action des êtres concrets qui en sont la substance, et, en particulier, par l'action humaine, appuyée précisément sur la science et sur la croyance.

II

L'IDÉE D'UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTION HUMAINE.

Il serait dificile de dégager la part de l'action dans la science avec plus de pénétration et d'ingéniosité que n'ont fait les représentants du pragmatisme. Mais on se demande si le caractère et la signification de cette action même ne demeurent pas, dans cette doctrine, du moins si on la prend à part, quelque peu indéterminés, ce qui, à vrai dire, paraît déjà ressortir de la grande diversité des esprits qui se rangent ou que l'on range sous le nom de pragmatistes.

Une idée, une croyance vraie, nous dit-on, c'est une croyance vérifiable, bienfaisante, efficace, une croyance qui paie. Mais le sens du mot payer varie à l'infini. Tel n'accepte en paiement que des espèces sonnantes. Un Newton ambitionne d'être payé en généralisations qui ramèneront à l'unité les lois de l'univers. Celui-ci demande à la science la jouissance matérielle. Celui-là attend d'elle l'orgueil de savoir et la suprême joie de pénétrer le mécanisme des choses. Tel autre appelle bienfaisant ce qui favorise la paix de l'âme, ou la force morale, ou l'accord des idées entre elles, ou l'expansion et l'agrandissement de l'être, ou la réalisation d'une société à la fois une et libérale, éprise des fins idéales de l'humanité. Nulle de ces vues n'est exclue par le pragmatisme : aucune n'est logiquement imposée par lui. C'est une méthode plutôt qu'une doctrine, c'est une détermination du rapport de la théorie à la pratique, plutôt qu'une théorie de la pratique elle-même. Et ainsi le pragmatisme, comme tel, n'épuise pas l'idée de la philosophie de l'action.

Jaloux de la réaliser plus complètement, un certain nombre de penseurs s'efforcent de montrer, présente au cœur de la science, non seulement une préoccupation générale d'efficacité et de pratique, mais l'action, au sens plein du mot, l'action, avec les caractères positifs qui la distinguent de la simple intervention dans le cours des phénomènes, et qui seuls la définissent comme action véritable.

Les doctrines issues de cette pensée sont, à la vérité, fort diverses elles-mêmes, et, pour les connaître dans leur précision il faudrait les étudier séparément. Elles ont, du moins, une tendance commune, qu'il n'est pas impossible de dégager.

***

En ce qui concerne la science, cette tendance est la suivante :

Quand nous soutenons, disent les représentants d'une philosophie fort répandue depuis quelques années[1], que les postulats, principes et définitions de la science sont des conventions, des effets d'un choix arbitraire, nous entendons dire qu'occasionnés, suggérés peut-être par l'expérience, ils ne sont ni peuvent être imposés par elle. Entre l'expérience et les concepts dont nous nous servons pour l'interpréter scientifiquement, il y a solution de continuité. Mais il ne s'ensuit pas que ces concepts soient des inventions factices. La détermination qui n'est fournie que très incomplètement par les choses, a sa raison dernière dans l'esprit lui-même, qui imagine les hypothèses, qui construit les définitions. Ce n'est pas le hasard, ce n'est pas une activité

1. Voir Poincaré, Milhaud, Duhem, Le Roy, Hœffding, etc.

quelconque, qui exécute le travail scientifique : c'est une activité définie, dont il est possible de noter les caractères.

D'abord, les idées à l'aide desquelles s'édifie la science sont de véritables inventions. Elles ne sont pas seulement contingentes : elles sont fondées, elles sont fécondes, elles ont cette valeur intrinsèque qui distingue les créations du génie des caprices de l'imagination. Et ces inventions se produisent dans tous les sens, avec une richesse, une variété, une nouveauté inépuisables. Et chacune d'elles lutte pour subsister, se modifie, s'ajuste au progrès des connaissances, et ne succombe que pour provoquer des inventions nouvelles. A ces signes, on reconnaît l'action d'un être véritable, qui fait effort pour se créer, subsister, se développer, s'imposer. Quelle est la nature de cet être? C'est ce que manifeste la fin en vue de laquelle sont conçues toutes ces créations.

On fait ressortir avec insistance l'effort de l'esprit pour adapter ses idées aux faits donnés par l'expérience, et l'on a raison. La science moderne veut être une prise de possession du monde réel, et non pas la contemplation stérile d'un monde imaginaire. Mais on s'abuserait si, par là, on croyait avoir éliminé cette philosophie humaine des Platon et des Aristote, qui, du monde sensible, où notre intelligence ne peut se reconnaître, vise à composer un monde intelligible.

Les hypothèses scientifiques tendent, d'une manière générale, à mettre, dans le monde, soit de l'unité, soit de la simplicité, soit de la continuité. Ces caractères ne sont pas des faits d'observation : ils apparaissent, tout d'abord, comme le contraire de la réalité. Ils sont même difficiles à concilier entre eux. Car, étant donné l'infinie multiplicité des parties de notre monde, vouloir qu'il soit un, c'est demander que toutes

ses parties agissent et réagissent les unes sur les autres, ce qui semble devoir entraîner une complexité inextricable. De même, chercher la continuité, c'est s'éloigner de la simplicité, bien mieux garantie par une pluralité de catégories radicalement distinctes les unes des autres.

Qu'est-ce donc que ces fins poursuivies par la science, sinon des lois que l'esprit impose aux choses, parce que, étant donné sa nature, il ne peut se les assimiler telles qu'elles lui sont présentées par l'expérience brute?

Mais l'unité, la simplicité, la continuité constituent ce qu'on appelle l'intelligibilité. Ce n'est donc pas une vie mentale quelconque qui se manifeste dans l'invention scientifique, c'est la vie propre d'une intelligence, d'une raison, qui a en elle un certain type d'intelligibilité.

Est-ce assez dire; et la raison n'est-elle que l'ouvrière de la science? Le travail qu'elle y accomplit aurait-il un objet extérieur à elle-même? Viserait-il uniquement à la pratique, dans le sens utilitaire du mot?

Il paraît difficile de nier l'existence, dans l'humanité, d'une science désintéressée, ou, si l'on veut, d'une science pour laquelle l'intérêt suprême est la science elle-même. Nombreux sont, aujourd'hui encore, les savants, héritiers de la pensée grecque, qui diraient, avec Aristote, de la science pour la science : « Toutes les occupations sont plus nécessaires que celle-là, mais aucune n'est meilleure ».

On objectera que ces esprits font d'un moyen une fin. Il est possible. Mais cette transposition, où l'on voit une erreur, est une grande loi de la nature, et l'un des ressorts de sa fécondité. Bien que la matière soit moyen par rapport à la vie, la nature la déploie comme si elle était une fin en elle-même. L'instinct de

l'animal qui, pour l'homme, n'est qu'un moyen, chez l'animal est une fin. La richesse du développement humain vient de ce que chaque individu, par une estime singulière de son métier, s'imagine que ce métier est une fin, la plus haute et la plus noble de toutes. Qu'est-ce que le beau, sinon certains caractères des choses, mis à part et développés pour eux-mêmes ? Qu'est-ce que le jeu, sinon l'exercice pur et simple de nos facultés, considéré comme une fin en soi ? Qu'importe, en définitive, qu'une chose soit, originairement et selon l'évolution historique, une fin ou un moyen ? L'appréciation de la valeur des choses ne dépend pas de leur rôle téléologique. Si l'homme entend mettre la science au-dessus de l'utile, ou décréter que la science est, elle-même, la suprême utilité, comment lui prouver qu'il a tort ? A considérer les jugements pratiques des hommes on constaterait qu'ils se plaisent à bouleverser ainsi l'ordre donné des moyens et des fins, et à faire la chose suprême de ce qui, primitivement, n'était qu'un objet secondaire et inférieur. Et presque tout ce qui se fait de nouveau et de grand a cette origine.

La science, d'ailleurs, détachée de l'utilité proprement dite, n'est pas, par cela seul, transformée en fin absolue. Elle devient le moyen du développement de la raison, laquelle, comme l'enseignait Descartes, pour être, croître et se déterminer selon sa nature, a besoin de se repaître de vérités. Comme tout être, la raison n'est qu'en agissant, en se faisant par son action même ; et c'est par la science, son action intellectuelle la plus parfaite, qu'elle amène à l'acte les puissances intellectuelles qu'elle porte en elle.

Ainsi la science n'est pas une œuvre de la nature, dont la conscience ne serait que le théâtre ; ce n'est pas non plus une simple provision de recettes, dont

l'utilité serait toute la raison d'être. C'est une activité déterminée, c'est l'activité humaine elle-même, en tant que raisonnable et intelligente. Il en est de la science comme des langues. Ainsi que l'a finement démontré M. Bréal[1], les langues ne sont pas des êtres, qui auraient leur principe d'existence et d'évolution en dehors de l'esprit humain. L'esprit, l'intelligence et la volonté humaine, voilà la seule cause vraie du langage ; et le langage ne saurait s'en détacher, parce qu'il n'y a de vie en lui que celle qu'il tient de cet esprit même.

***

Tandis que certains savants nous montraient ainsi la science immanente à l'activité intelligente de l'homme, une doctrine correspondante se produisait, à propos de la religion[2].

La religion est souvent présentée comme un système de croyances et de préceptes imposés à l'homme du dehors. On démontre plus ou moins rationnellement que telle autorité a des titres authentiques, qu'elle prescrit de professer tel *credo*, d'accomplir telles pratiques; et l'on fait consister la religion dans l'obéissance pure et simple à cette autorité.

Mais, remarquent les philosophes dont nous parlons, en admettant que ces démonstrations soient rigoureuses, et que les articles de foi ainsi imposés offrent à l'esprit un sens suffisamment clair pour que la croyance porte sur des idées plutôt que sur des mots, comment s'assurer que ces croyances et ces rites constitueront pour l'homme une religion, au sens que la conscience, la conscience et la tradition chrétiennes

1. *Essai sur la Sémantique*. Paris, 1897.
2. V. Maurice Blondel, *L'Action*. Paris, 1893.

en particulier, donnent à ce mot? Une religion c'est, dans l'âme, une vie surnaturelle. Ce ne sont pas, l'une à côté de l'autre, et indépendantes l'une de l'autre, deux existences qui feraient deux personnes distinctes : c'est l'individu lui-même, conservant son identité, alors que le ton de sa vie est élevé infiniment. Comment des croyances pourraient-elles avoir un tel effet, si elles étaient sans rapport intrinsèque avec la nature du sujet? Il n'est pas inconcevable que, même logiquement fondée, telle croyance concerne aussi peu le cœur et la conscience de l'homme que la croyance au principe d'Archimède ou à la gravitation universelle. Si les croyances religieuses n'étaient que des croyances logiques, les actes dits religieux ne seraient, pour l'homme, que des mouvements extérieurs auxquels son âme ne participerait pas.

Mais, dira-t-on, l'homme est fini, faillible, porté au mal ; et la religion doit être l'action de Dieu s'exerçant en lui pour le transformer. Comment trouver dans la nature elle-même une tendance vers la religion ? A l'être fini un seul rôle convient en face de l'infini : l'obéissance. Ou bien voudrait-on que le fini, de lui-même, comprît et embrassât l'infini? Il ne le pourrait que s'il était identique avec lui. Soutenir une pareille thèse, c'est s'abîmer dans le panthéisme.

Cette manière de raisonner, répondent les philosophes de l'action, serait plausible si l'homme n'était qu'entendement. Pour l'entendement, en effet, les rapports des choses sont remplacés par ceux de leurs concepts; et il est bien vrai que les concepts n'admettent, en définitive, que des rapports d'inclusion ou d'exclusion. Au point de vue intellectualiste, si Dieu et l'homme ne sont pas identiques, il faut nécessairement qu'ils soient extérieurs l'un à l'autre. Et, en ce sens, du moment où on écarte le pan-

théisme, la religion ne peut être, pour l'homme, qu'une contrainte imposée du dehors.

Mais l'homme n'est pas seulement entendement : il est encore, et plus immédiatement, activité, ou plutôt action, mouvement constant vers un objet dont la possession lui paraît propre à entretenir ou accroître son être ? Or il semble que l'on pourrait trouver, dans les conditions de l'action proprement humaine, cette immanence spéciale du surnaturel au naturel, union sans absorption, que réclame la religion, et que l'entendement ne peut démontrer ?

L'action dont il est ici question est proprement l'action de la volonté, ou action par excellence.

Selon la récente philosophie de l'action, si seulement l'homme veut explicitement ce qu'il veut implicitement, c'est-à-dire s'il se rend compte de la fin où tend naturellement sa volonté, et s'il veut sérieusement réaliser cette fin, il comprendra qu'il a besoin de Dieu, du surnaturel, pour réaliser son propre vouloir.

Qu'est-ce que l'action ? Dira-t-on qu'un homme agit, qu'il agit en homme, par cela seul qu'il déploie de la force et cherche à s'approprier des objets extérieurs ? Une fin est nécessaire à l'action ; et cette fin, pour exister, pour déterminer une action véritable, doit être autre chose que ce que la nature réalise d'elle-même avec ses lois mécaniques. Celui qui agit regarde en avant et regarde en haut. Les lois, la connaissance des conditions données ne lui sont que des instruments, pour réaliser quelque chose de nouveau et de meilleur que ce que ferait la nature.

Que veut l'homme, en réalité ? Quelle est la volonté initiale qui donne le branle à tout son être moral et intellectuel ? C'est dans la détermination de cette volonté initiale que réside le problème capital de la vie humaine.

L'action a pour objet la réalisation d'un dessein. L'action parfaite sera celle où le pouvoir se manifestera comme égal au vouloir. Or, considérons les diverses formes de l'action humaine, et purement humaine : l'activité scientifique, l'action individuelle, l'action sociale, l'action morale pure et simple. Aucune d'elles ne comporte l'égalité cherchée.

La science implique un déterminisme qui ne se conçoit que posé librement par un esprit qui le domine. Le moi, la société, l'humanité offrent bien à l'homme des objets qui répondent aux tendances de sa volonté. Mais il lui est impossible de poursuivre ces fins avec réflexion sans vouloir les dépasser, sans constater qu'elles le conduisent, malgré qu'il en ait, à chercher quelque chose au delà.

Et ainsi l'action révèle à l'homme la présence en lui d'une volonté initiale, supérieure à toutes les volontés qui se terminent aux choses de ce monde.

Dès lors se pose pour sa conscience une alternative. S'il ne consent à vouloir que ce qui lui est donné par l'expérience, sa volonté demeurera inassouvie et impuissante. Mais si, détachant son vouloir actuel d'objets qui ne peuvent le satisfaire, il le règle sur cette volonté idéale qui le dépasse lui-même comme elle dépasse toute la nature, alors on conçoit qu'il puisse obtenir cet équilibre du vouloir et du pouvoir qui est le terme où il aspire. Ou vouloir sans pouvoir, ou pouvoir, en renonçant, en un sens, à son vouloir : telle est l'alternative. Elle provoque dans l'esprit l'idée d'un être à la fois transcendant et immanent à l'égard de l'homme : immanent, puisqu'il est son vouloir et son mouvement premier; transcendant, puisqu'il n'est pas donné et ne peut être donné dans le monde objectif où l'enferme son entendement. C'est là proprement le surnaturel : vie,

puissance, être, exigé par l'action humaine, et que l'action humaine, par elle-même, est incapable de réaliser.

Entre les deux termes de cette alternative l'option est nécessaire, inéluctable. Toute action, en réalité, l'enveloppe. Et cette option, étant donné les termes du problème, ne peut être qu'un acte de foi, d'espérance et d'amour, c'est-à-dire l'acte même qui fait le fond de la vie religieuse.

Ainsi est ramené aux conditions essentielles de l'action humaine le besoin religieux proprement dit. Ce n'est plus une simple donnée subjective, que l'analyse peut-être saura dissoudre et dépouiller de son prestige : c'est, en même temps que la condition de l'action humaine, la condition de toute connaissance, de toute conscience, donc, finalement, de tous les faits, en tant que nous les rapportons à l'être et les concevons comme des réalités.

Mais les religions ne consistent pas uniquement dans cette révélation intime de la conscience : elles se présentent sous forme de dogmes, lesquels offrent à l'esprit des objets de croyance précis et particuliers, d'où découlent des rites déterminés. Quelle est l'origine et la signification de ces dogmes[1] ?

S'ils devaient être considérés comme des connaissances, au sens plein et scientifique du mot, ils ne tiendraient pas devant la raison, en particulier devant la science et la pensée modernes.

Un dogme, au sens strictement théorique, c'est une proposition qui se donne elle-même pour indémontrable. Or la raison théorique n'admet que ce

1. V. Edouard Le Roy, *Dogme et critique*. Paris, 1907. Cf. George Tyrrell, Fogazzaro.

qui est démontré ou démontrable en quelque façon. Dira-t-on que les dogmes se démontrent par la méthode d'autorité ? Mais la science moderne ne fait-elle pas, précisément, profession de répudier la méthode d'autorité ?

Un dogme est, en second lieu, une proposition dont l'énoncé même ne peut être amené à l'état de conception claire et distincte. Certes, les noms, les définitions en sont déterminés, arrêtés, fixés ; et c'est ce qui donne à l'esprit l'illusion d'une connaissance. Mais qui dira, en termes réellement intelligibles, ce qu'il entend par la personnalité divine, par l'action de la grâce dans l'âme humaine ? Qui dira, en se comprenant lui-même, ce qu'il entend par Dieu ?

Magst Priester oder Weise fragen,
Und ihre Antwort scheint nur Spott
Ueber den Frager zu sein[1].

Enfin, s'il faut prendre les dogmes à la lettre, pourquoi fermer les yeux à l'évidence ? Ils sont, en ce sens, formellement inconciliables avec la science.

Pour toutes ces raisons, la question se pose désormais en ces termes : ou les dogmes tomberont, ou ils seront entendus dans un sens autre que le sens théorique proprement dit.

La recherche d'une signification des dogmes qui ne soit pas essentiellement théorique constitue-t-elle une entreprise audacieuse, la substitution d'un point de vue nouveau au point de vue traditionnel ?

Il résulte, selon nos auteurs, de l'analyse même des dogmes et de l'étude de leur histoire qu'ils ne se donnent pas eux-mêmes pour des connaissances,

1. Gœthe. *Faust* : Tu peux interroger les prêtres et les sages ; leur réponse a l'air d'une moquerie envers l'interrogateur.

surtout pour des connaissances positives et adéquates. Leur signification est, avant tout, négative, « *Non hoc a me, Fratres, expectatis*, dit saint Augustin, *ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico : Non sic cognoscit ut homo.* »

Comment prendre pour un concept positif, clair et distinct, le concept de la personnalité divine ? L'assemblage de ces deux mots jette l'esprit dans un abîme de difficultés. Ce que ce dogme dit clairement, c'est que Dieu ne peut être conçu comme une chose, comme un objet analogue à ceux que nous connaissons par les sens. Ainsi que le dit saint Thomas, de qui la foi, en somme, était à l'étroit dans le formalisme scolastique, les dogmes définissent les choses divines négativement, *via remotionis* : en écartant les déterminations qui ne leur conviennent pas.

Est-ce à dire que l'être y soit simplement conçu en fonction du néant, ce qui ne donnerait lieu qu'à une affirmation abstraite, sans portée véritable? Confus et indéfinissable, enseignait Leibnitz, ne veut pas dire nul ; et il est parfaitement légitime d'admettre que nous avons d'une chose quelque idée effective, bien que nous ne puissions la penser distinctement, surtout lorsqu'il s'agit d'objets qui, par essence, dépassent le cadre de nos concepts. Nous vivons, en réalité, de concepts que nous n'entendons que confusément. Ils précèdent et dirigent, et l'action, et la recherche scientifique elle-même, laquelle, en définitive, n'est autre chose qu'un effort pour les réduire en idées distinctes.

Considérés au point de vue pratique et moral, les dogmes redeviennent clairs et positifs. Qu'est-ce que la personnalité divine? Au regard de l'entendement je ne puis le dire. Mais je comprends immédiatement ce précepte : Comportez-vous, dans vos relations avec

Dieu, comme dans vos relations avec une personne

Si un dogme est, avant tout, une prescription pratique, il ne s'ensuit pas que les formes théoriques sous lesquelles les dogmes sont communément présentés aux hommes soient méprisables ou indifférentes.

Ces formes sont nécessaires : l'action humaine n'est pas détachée de la pensée, non plus que la pensée réelle n'est séparable de toute action. L'action qui est le lieu du dogme est la pensée-action, l'action une avec une idée qui, pour être confuse, ainsi qu'il est inévitable étant donné la disproportion de son objet à notre entendement, n'en est pas moins une ébauche d'intuition intellectuelle, une excitation à penser, une source de conceptions et de représentations. Le dogme n'est donc pas une proposition exclusivement pratique : il contient un élément théorique. Dans l'esprit même, la lettre est en puissance.

Or il est naturel et utile que la lettre soit mise en relief et développée.

L'intuition pure, dépouillée de toute représentation, est insaisissable pour la conscience, et incommunicable. Le langage, avec sa floraison infinie, la science, avec son système de symboles, notre monde extérieur lui-même, avec le choix de rapports dont il se compose, ne sont que les signes adoptés par l'homme pour noter ses impressions et les communiquer à ses semblables. Et toute pensée tend à s'exprimer, toute activité est productrice de formes.

Du dogme lui-même rayonnent ainsi des formes propres à le fixer devant la conscience, et à permettre à l'homme d'en discourir avec ses semblables.

Et, selon la loi fondamentale de la connaissance, ces formes, pour réaliser l'intelligibilité et la com-

1. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 25.

municabilité dont elles doivent être les instruments, s'adaptent aux catégories actuellement présentes dans les intelligences qui les reçoivent. Il en est de l'esprit comme du corps : il n'y a pour lui d'aliments que les substances qui peuvent devenir sa substance.

C'est pourquoi, dans les théories spéculatives dont s'enveloppent les dogmes pour devenir imaginables et intelligibles, on retrouve, d'âge en âge, les idées scientifiques ou philosophiques qui représentent les états successifs de la sagesse humaine. Comment reprocher à l'homme de consacrer au service de Dieu les plus beaux fruits du travail de son intelligence?

L'histoire des dogmes, toutefois, est là pour lui rappeler que le commandement divin est essentiellement pratique, et que le sens qu'il recèle dépasse à tout jamais toutes les illustrations et explications que l'homme en pourra tenter. Le travail intellectuel qui, par son essence même, est relatif aux conditions de l'intelligibilité dans une société donnée, ne peut, s'il s'agit des dogmes religieux, fournir que des symboles, un langage, toujours utile, toujours perfectible et provisoire.



Ainsi se sont constituées, de nos jours, parallèlement plutôt que d'un commun accord, une philosophie de la science et une philosophie de la religion, fondées, l'une et l'autre, sur les conditions de l'action humaine. Si l'on confronte ces deux philosophies, on les trouve assez concordantes pour pouvoir être réunies en une seule, que l'on appellerait la philosophie de l'action.

Des deux côtés la notion de vie est considérée comme fondamentale. Des deux côtés la vie, pre-

nant conscience d'elle-même, s'exprime par des symboles que compose l'entendement, formes à la fois stables et variables, analogues aux types provisoirement fixes qui marquent les étapes de l'évolution dans la nature.

C'est d'ailleurs une même vie, la vie humaine dans ce qu'elle a de spécial et de supérieur, qui est, de part et d'autre, l'objet à réaliser. La philosophie de l'action est ainsi comme le tronc commun où s'embranchent la science et la religion. Leur distinction s'explique, dès lors, aussi bien que leur rapport. Car l'activité humaine proprement dite a deux formes essentielles : l'activité intellectuelle et l'activité volontaire. La science est l'épanouissement de la première ; la religion, la pleine réalisation de la seconde. Si incommensurables que soient le monde, objet de la science, et Dieu, objet de la religion, ils se rejoignent en l'homme, de qui la nature, dans son unité, participe de l'un et de l'autre.

Cette philosophie permet, estiment ses représentants, de concevoir le rapport de la religion et de la science en un sens plus interne et spirituel qu'il n'était possible aux systèmes intellectualistes.

La science fournit à l'homme des moyens d'action extérieure. Par elle, il peut traduire sa volonté en mouvements de plus en plus propres à l'imposer au monde matériel.

Mais il est naturel que l'activité humaine, dotée d'une telle puissance, s'interroge sur son principe et sur sa fin. C'est en se posant cette question qu'elle s'ouvre le domaine religieux. La religion est cette sagesse supérieure qui lui assigne une fin digne d'elle, et qui lui communique la puissance intime, nécessaire pour vouloir effectivement et efficacement cette fin.

En développant l'idée de la science et l'idée de la

religion, l'esprit les voit, de la sorte, aller au-devant l'une de l'autre.

Le dernier mot de la science est la réduction de la nature en symboles intelligibles, qui la mettent à la disposition de l'homme. Or, si relevés que soient ces objets par où s'explique l'univers, ils sont conçus par l'homme, ils ne sont pas l'homme même. L'homme, s'il réfléchit, se demande ce qu'ils valent pour lui, s'il doit s'y absorber ou s'en servir. L'homme, particulièrement l'homme moderne, qui a pris une conscience vive de l'immensité de la vie et, en particulier, de la splendeur de la vie morale et religieuse, use de son intelligence pour examiner les titres de cette intelligence même. Au nom de ce sens secret de la vérité qui fait le fond ultime de la raison, il se demande si l'intelligence, telle qu'elle se réalise dans la science, se suffit et suffit à sa conscience d'homme. Et poser cette question, c'est déjà concevoir la possibilité de la religion.

De son côté, la religion veut l'homme comme collaborateur de Dieu. Elle ne dédaigne donc pas les facultés humaines. Elle attend de l'esprit humain qu'il applique son langage, l'ensemble de signes et de formes dont il dispose, à l'expression, aussi profonde, fidèle et efficace que possible, de ce qui, en soi, passe tout langage humain. Ce n'est pas tout : la religion n'a évidemment pas pour unique destination de produire chez les individus une vie renfermée et solitaire. Dieu n'est pas retiré hors du monde : il y exerce son action. La religion attend donc de l'homme qu'au moyen de la science, qui lui confère la puissance matérielle, il travaille, pour sa part, à l'avènement du royaume de Dieu.

Ainsi entendu, le rapport de la religion et de la science réunit, selon les penseurs qui nous occupent,

deux conditions qui, contraires en apparence, n'en sont pas moins également nécessaires : l'unité fondamentale et l'indépendance respective.

Ce qui fait l'unité de la science et de la religion, c'est l'action humaine, d'où elles surgissent l'une et l'autre, et qui trouve en elles les moyens de se réaliser dans toute son ampleur.

Ce qui assure leur indépendance, c'est cette propriété générale, inhérente à la vie, de comporter simultanément des développements divers, qui paraîtraient incompatibles si on les appréciait uniquement d'après les concepts qui les représentent. Les contradictions que l'analyste trouve dans le cœur humain lui paraissent inexplicables. Ce ne sont des contradictions qu'à son point de vue abstrait de logicien. En réalité, ce sont des manifestations différentes de la vie. La vie est libérale, elle tend à faire exister tout ce qui peut être. Il semble même qu'elle se plaise à faire coexister les extrêmes, et ce que nous appelons les contraires.

Science et religion sont deux moments de la vie humaine. L'une est cette vie dans son expansion vers le monde extérieur ; l'autre est cette même vie, tournée, au contraire, vers son principe, vers le principe de toute vie, et y puisant la force de se dépasser infiniment. La différence de ces deux développements est telle qu'ils ne peuvent en aucune façon se contrarier l'un l'autre. Chacun d'eux peut, pratiquement, être conçu comme indépendant et autonome.

Il est vrai que la science et la religion se rencontrent nécessairement sur un terrain commun : celui des formes et concepts qui se rapportent aux faits naturels. Mais, selon la philosophie de l'action, ni pour la religion ni même pour la science, ces concepts ne constituent des expressions adéquates

de la vérité. Deux systèmes de symboles plus ou moins différents ne sont pas un scandale pour l'esprit humain, qui s'en accommode, jusqu'à un certain point, dans la science elle-même ; et la recherche de l'accord des symboles de la religion avec ceux de la science peut, à l'exemple des temps passés, se poursuivre aujourd'hui encore sans que la religion ait un sacrifice à faire, comme la pensée d'un vieil auteur n'a pas à se modifier pour se présenter à nous traduite dans la langue actuelle, lorsque les traductions en cours sont devenues inintelligibles.

III

REMARQUES CRITIQUES.

La philosophie de l'action est une tentative très digne d'attention. C'est un effort pour trouver dans la conscience, dans l'être tel qu'il nous est immédiatement donné, un principe plus profond que l'intelligence, capable de lever les oppositions que l'intelligence laisse subsister, et de concilier ainsi l'unité foncière des diverses puissances de l'âme avec leur libre et plein développement. Cette philosophie, encore nouvelle, bien qu'elle ait germé à l'ombre des grands systèmes classiques, est appelée peut-être à réaliser encore de grands progrès. Et peut-être satisfera-t-elle de mieux en mieux les esprits avides d'intelligence comme de vie profonde, expansive et généreuse. Sous sa forme actuelle, il semble qu'elle ne réussisse qu'imparfaitement à résoudre les difficultés qu'elle affronte.

Et d'abord, l'accord qu'elle établit entre la science et la religion est-il aussi réel, aussi clairement défini qu'il semble au premier abord ?

L'activité, nous dit-on, est la racine commune de l'une et de l'autre. De quelle activité s'agit-il ?

Est-ce d'une activité nue et indéterminée ? Plusieurs questions s'imposent alors. Quel est le prix d'une activité indéterminée ? En quoi une telle activité se distingue-t-elle d'une simple puissance de changement, ou même des forces mécaniques, qui produisent des mouvements sans but ? Le fait qu'un mouvement soit accompagné de conscience ne saurait suffire à en faire

une chose d'une valeur suprême, capable de fonder, avec la science, la religion. Si la conscience n'est, à l'égard de cette activité, qu'une sensation passive et un épiphénomène, sa présence n'a qu'un intérêt spéculatif.

On échappe, il est vrai, à cette difficulté, en prenant pour principe, non plus une activité indéterminée, mais l'activité humaine, comme telle, c'est-à-dire l'action déterminée que l'homme doit accomplir pour être vraiment homme, pour accomplir jusqu'au bout son métier d'homme. Mais alors il semble que l'on n'évite un écueil que pour se heurter à un autre.

L'activité humaine, nous dit-on, a deux déterminations, deux directions : elle est intelligence, et elle est volonté. En se développant comme intelligence elle produit la science ; en se réalisant comme volonté elle tend vers la religion. Le rapport de la religion à la science est ainsi ramené au rapport de l'intelligence et de la volonté. Mais alors, la difficulté n'est que déplacée. Car la question des rapports de l'intelligence et de la volonté, même lorsque l'on considère l'une et l'autre, non comme des propriétés toutes faites, mais comme de véritables activités de l'esprit, demeure obscure et sujette à des solutions diverses. Et le dualisme, que l'on croyait avoir surmonté en transportant le problème de la sphère des concepts dans celle de l'action, peut reparaître avec toutes ses difficultés.

Quoi qu'il en soit de la manière dont la philosophie de l'action réconcilie la religion et la science, peut-on dire que cette philosophie fournisse, dès maintenant, une juste théorie de chacune des deux, prise à part ?

La philosophie de l'action a beau multiplier les analyses et les raisonnements ingénieux : elle persuade difficilement aux savants que la science, non seule-

ment invente tous les concepts, toutes les mesures où elle enserre les phénomènes, mais fabrique les phénomènes eux-mêmes. Jalouse désormais de démontrer que toutes nos connaissances sont et demeurent invinciblement relatives, la science multiplie volontiers elle-même les preuves d'une intervention contingente de l'homme dans toutes les opérations scientifiques. Mais si l'on s'avise de pousser cette démonstration à la limite, et de conclure que le fait lui-même est d'invention humaine, elle proteste. C'est précisément parce que le fait, de quelque manière, est en soi, en même temps qu'il est incommensurable à nos unités de mesure, que nous sommes obligés à tant d'efforts pour le déterminer, et que les résultats que nous obtenons ne sont jamais que des approximations, des connaissances imparfaites et provisoires.

D'autre part, en ce qui concerne le travail qu'accomplit l'esprit pour créer les symboles scientifiques, le savant ne peut admettre qu'il ne s'agisse ici que d'opérations purement arbitraires, aboutissant à formuler de simples conventions. Ces opérations sont réglées par certains principes intellectuels, elles tendent à introduire dans notre connaissance des choses l'intelligibilité, elles répondent à un idéal que nous nous proposons. Elles impliquent, en un mot, ce qu'on appelle la raison, le sens de l'être, de l'ordre, de l'harmonie.

C'est pourquoi le pragmatisme scientifique, en se développant, réussit mal à maintenir ses positions initiales, mais revient plus ou moins à l'affirmation de l'être, de la raison, qui faisait le fond de la théorie classique de la science.

Qui sait, toutefois, allèguera-t-on, si la réalité objective elle-même n'est pas action pure, n'est pas continuité fluide et essentiellement instable ?

La science évolutioniste des modernes est prête à affronter une pareille réalité. Elle ne renoncera pas, pour la discipliner, à son idée de l'être, du fait et de l'objectivité. Mais elle s'efforcera, en chaque moment de la durée, de constater et de noter l'état donné des choses, puis de relier entre eux ces états successifs, selon des lois. Sans doute, la réussite expérimentale est, en définitive, le seul critérium. Mais le savant ne conclut pas de là que l'avenir est en partie indéterminé, et qu'il peut lui-même, véritablement, créer le fait qui vérifiera ses conceptions. Là même où la foi est au nombre des antécédents nécessaires à la production du phénomène, il maintient son point de vue déterministe, parce qu'il considère cette foi, elle-aussi, comme se produisant suivant des lois.

Qu'est-ce à dire, sinon que la science, à mesure qu'elle prend mieux conscience de ses conditions et de son activité propres, s'éloigne du pragmatisme radical et de la philosophie qui pose l'action avant l'intelligence, loin d'y aboutir ?

La religion, du moins, telle que la développe la philosophie de l'action, demeure-t-elle bien elle-même ?

On pose en principe que tout ce qui s'adresse à l'entendement est une expression, un symbole, un véhicule de la religion, mais n'est pas la religion elle-même. Le domaine de la religion serait, en ce sens, exclusivement, la pratique, la vie.

Mais, en réalité, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques. Que restera-t-il, lorsque, des religions telles qu'elles nous sont données, on aura, à la lettre, éliminé tout élément intellectuel ?

On passe outre, toutefois, et l'on démontre l'exis-

tence, dans l'esprit, d'un principe distinct du concept, comme Diogène démontrait le mouvement : par le fait. L'homme agit, et l'action est irréductible au concept.

Mais qu'est-ce que cette action ? Car il faut bien que nous en ayons quelque idée, pour que nous y puissions trouver le fondement de la religion.

C'est, nous disent de pénétrants philosophes, l'action humaine, dans toute sa compréhension. Ce n'est pas l'action spéciale de telle ou telle faculté : c'est l'être tout entier, unissant toutes ses puissances, pour tendre vers sa fin. Les vérités que nous avons commencé par vivre de la sorte, en aspirant à être pleinement nous-même, deviennent, aperçues et élaborées par l'entendement, des dogmes et des objets de croyance.

Certes, c'est la tâche de l'homme de réunir et combiner ainsi toutes les forces dont il dispose, pour travailler à l'accomplissement de sa destinée. Mais l'intelligence, dans cette action totale, n'est pas moins en jeu que les autres facultés ; et son rôle, nécessairement, consistera à contrôler, au moyen de ses concepts, l'action des autres facultés. Il ne s'agit plus ici de la pratique comme indépendante de la théorie.

Est-ce donc de l'action spéciale de la volonté que l'on entend parler ? Mais la volonté demande une fin ; et peut-on dire que l'on offre à l'esprit une formule intelligible, quand on lui parle d'une volonté qui se prend elle-même pour fin, qui n'a d'autre objet que son propre principe ?

Ce que l'on cherche, à travers ces ingénieuses théories, c'est l'action, comme se suffisant, indépendamment de tous les concepts par lesquels nous pouvons essayer de l'expliquer ou de la justifier, l'action pure, l'action en soi.

Qu'est-ce à dire, sinon que, bon gré mal gré, on revient à un pragmatisme indéterminé ? Pragmatisme humain, si c'est l'action humaine, prise en soi, qui est la règle suprême ; pragmatisme divin, si c'est une action divine, conçue en dehors de toute détermination intellectuelle, qui doit faire le fond de l'action humaine.

L'action, pour l'action, par l'action, la pratique pure, engendrant peut-être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept, ce pragmatisme abstrait mérite-t-il encore le nom de religion ? Et ne s'engage-t-on pas dans une voie sans issue, lorsque l'on cherche dans la pratique, isolée de la théorie, l'essence et le seul principe véritable de la vie religieuse ?

N'est-ce pas une certaine croyance, liée à l'acte, qui fait de celui-ci un acte religieux ? Ce qu'on appelle un symbole et un véhicule n'est-il pas, en quelque manière, une partie intégrante de la religion ?

CHAPITRE IV

William James et l'expérience religieuse.

I. Doctrine de W. James sur la religion. — Point de vue de W. James : la religion comme vie personnelle et intérieure. — Méthode : l'empirisme radical. — Le terrain psycho-physiologique où germe le sentiment religieux. Le mysticisme. L'expérience religieuse proprement dite ; la croyance élémentaire. — La valeur de l'expérience religieuse. Point de vue pragmatiste. La théorie du moi subliminal comme point d'appui scientifique. Les surcroyances.

II. Doctrine de W. James sur le rapport de la religion à la science. — Science et religion, deux clefs pour ouvrir les trésors de la nature. — La psychologie du champ de conscience, substituée à à la psychologie des états de conscience. — Religion et science diffèrent comme le concret et l'abstrait.

III. Remarques critiques. — Réintégration remarquable de la religion dans la nature humaine, et situation forte en face de la science. — Difficulté : l'expérience religieuse a-t-elle une valeur objective? Le subjectivisme universel ne serait pas une solution. — La foi, élément intégrant de toute expérience. — Le rôle essentiel des symboles. — La valeur du côté social des religions.

Tandis que les esprits avides de définitions, de raisonnements, de démonstrations : théologiens, savants ou philosophes, se consumaient en efforts pour établir la possibilité logique de la religion, de la science et de leur accord, de tout temps il s'est trouvé des hommes aux yeux de qui tant de recherches subtiles étaient chose superflue, parce qu'ils vivaient d'une

conviction fondée sur un principe qui passe en valeur tous les raisonnements : l'expérience. Ce sont les âmes dites mystiques. Pour elles les objets de la religion sont donnés et immédiatement certains, comme peuvent l'être, pour le savant, les faits dont il cherche les lois.

L'esprit de la méthode mystique se retrouve dans certaines doctrines contemporaines, exemptes de préoccupation confessionnelle, mais jalouses de s'inspirer, avant tout, de la réalité vivante. La plus belle manifestation de cette tendance est la doctrine de l'expérience religieuse, telle que l'expose le savant psychologue, le profond et délicat penseur, l'attachant écrivain qu'est William James[1].

1. William James, *The varieties of religious experience*, 1902. *The will to believe*, 1897.

I

DOCTRINE DE W. JAMES SUR LA RELIGION.

A quel point de vue convient-il de se placer, si l'on veut saisir ce qu'il y a, dans les religions, de caractéristique et d'essentiel ? Selon William James, des deux aspects sous lesquels se présentent les religions, l'aspect extérieur et l'aspect intérieur, c'est le second qui est le principal. Peu importe que, chronologiquement, les religions se soient manifestées comme institutions avant de se développer comme vie personnelle : au fond, ce sont les créations des génies religieux qui ont été cause des institutions. En tout cas, la religion personnelle a, dans le cours des âges, refoulé les institutions, lesquelles, désormais, ne subsisteront que si elles sont soutenues par des âmes de croyants et de dévots.

Ce n'est donc pas simplement parce que la psychologie est sa spécialité, c'est parce qu'il voit dans la religion personnelle le fonds de la religion, que William James étudiera les phénomènes religieux du seul point de vue de la psychologie.

La méthode qu'il emploie est celle qui, selon lui, convient à la psychologie proprement dite, et que l'on peut appeler l'empirisme radical. Ce mot, communément usité pour désigner un système, peut être retenu, par ceux-là mêmes qui rejettent le système, pour caractériser une méthode. Trop longtemps, imposant à la psychologie l'hypothèse atomique, on a cherché, dans les données de la conscience, des faits soi-disant simples ou atomes psychiques, entre lesquels on pût établir des connexions analogues à celles

que formulent les lois physiques. De tels éléments ne sont ni ne peuvent être donnés. Ce sont des inventions de l'esprit de système. Ce qui est donné, en psychologie, c'est toujours un certain champ de conscience, embrassant une multiplicité et une diversité mouvante et continue. C'est sous cette forme, la seule réelle, qu'il s'agit de saisir les phénomènes religieux.

Il faut, premièrement, considérer l'ensemble psycho-physiologique dont ils font partie, puis, de proche en proche, les distinguer des phénomènes concomitants et des espèces voisines, et pousser ainsi jusqu'à la détermination de l'élément religieux proprement dit.

Cette tâche accomplie, une autre s'imposera : celle de déterminer la valeur du fait ainsi dégagé par l'analyse.

1° *Nature de l'expérience religieuse.*

Il a pu sembler que les faits religieux étaient seuls de leur espèce, et on les a longtemps traités comme tels. Mais des faits absolument singuliers seraient des faits suspects, le progrès de la connaissance nous amenant généralement à discerner une continuité, là où une observation superficielle nous faisait croire à des hiatus infranchissables. A cette loi de la continuité les phénomènes religieux ne font pas exception. Ils appartiennent à une classe de phénomènes de mieux en mieux définie, celle des modifications de la personnalité.

L'étude de ces phénomènes chez les sujets où ils se produisent avec plus d'intensité, tels que les névrosés ou certains tempéraments portés au mysticisme, nous montre comme appartenant à la nature

humaine en général les caractères qui forment le fonds où se développe la conscience religieuse.

Les hallucinations, par exemple, présentent, chez certains sujets, un cas fort remarquable : au lieu d'atteindre leur plein développement, qui se manifeste par l'apparition, dans l'imagination du sujet, d'un objet concret semblable à ceux que nous font voir les sens, elle s'arrête à un stade où le sujet a un sentiment de présence et de réalité, sans qu'aucune image définie ou même quelconque lui apparaisse. Et cette présence nue produit la foi, et cette foi détermine des actes. Tels les impératifs moraux de Kant, sans être, à aucun degré, objets de représentation sensible ni de connaissance théorique, déterminent dans l'âme une foi pratique efficace.

Or, certains mystiques expérimentent des états analogues. Un objet qu'ils conçoivent comme étant l'être divin, mais dont ils n'ont aucune représentation, leur est donné comme réel, et agit sur leur cœur et sur leur volonté ; et le sentiment de cette réalité et de cette action est, chez eux, d'autant plus fort qu'ils conçoivent l'objet comme réalité pure, dépouillée de tout image sensible.

Ce sentiment de présence, en l'absence de tout objet donné par les sens, n'a jamais été, dit William James, convenablement expliqué par le rationalisme. Il survit, chez le sujet qui l'éprouve, à toutes les raisons qu'on lui donne de le tenir pour illusoire : telle, la croyance à la réalité des objets des sens. Or les cas pathologiques ne diffèrent, apparemment, qu'en degré des phénomènes de la vie normale. Donc il y a tout lieu d'admettre que l'homme possède un sens de la réalité autre que celui qui est contenu dans ses sens ordinaires.

Un autre acheminement à la conscience religieuse

est l'optimisme ou le pessimisme naturels, dont un développement remarquable se rencontre chez certains névropathes.

On peut diviser les hommes en deux catégories : ceux qui, pour être heureux, n'ont qu'à naître une fois, et ceux qui, nés malheureux, ont besoin d'une naissance nouvelle : « *once born* » *and* « *twice born* » *characters*.

Les premiers sont naturellement et foncièrement optimistes. Ils voient le monde gouverné par des puissances bienfaisantes, qui s'ingénient à tirer le bien du mal lui-même. Et cette foi optimiste est d'une merveilleuse efficacité pour vaincre le mal et procurer le bonheur.

Aux optimistes-nés la nature oppose les tempéraments pessimistes. Ceux-ci sont obsédés par le sentiment d'une misère irrémédiable. Tout acte, toute existence leur semble aboutir à une faillite. Ils ne peuvent réfléchir aux objets de nos désirs sans en voir la futilité, aux causes de nos joies sans en percer le néant. Mais principalement la réflexion sur leurs propres actes, sur leurs pensées, sur leurs secrètes volontés, les afflige d'une maladie cruelle entre toutes : le scrupule. *Worry*, l'inquiétude, l'obstination à se tourmenter, ce mal secret partout les suit. Comment s'en délivrer? Le mélancolique a le sentiment très net que le charme de la vie est un don gratuit, qu'aux élus seuls il appartient de le goûter. Si la guérison est possible, elle ne peut venir que d'une intervention surnaturelle.

Certains névropathes présentent une particularité remarquable, qu'on appelle la double personnalité. Il y a en eux deux moi : l'un pessimiste, l'autre optimiste ; l'un médiocre, l'autre bien doué. Et ils sont impuissants à ramener à l'unité ces deux caractères.

Image de la dualité qu'un saint Paul trouvait en lui, et qu'il exprimait par le mot connu : « Je ne fais pas le bien, que je veux; mais je fais le mal, que je ne veux pas ».

Enfin les conversions parfois soudaines des individus, les *revivals* qui s'emparent tout à coup d'une foule entière se rattachent à un phénomène classé parmi les affections neuro-psychiques : la substitution, plus ou moins brusque ou complète, d'une personnalité à une autre au sein d'une même conscience.

Ainsi les manifestations religieuses ne sont pas, chez l'homme, des caractères adventices et étrangers : elles font partie d'un groupe de manifestations qui suivent de la nature humaine elle-même.

Ce n'est pas à dire pour cela que les phénomènes religieux puissent être identifiés avec les états pathologiques qui leur ressemblent. Le génie, lui aussi, d'une manière générale toute de supériorité, a pour condition une rupture d'équilibre dans l'organisme, et s'accompagne de manifestations anormales. Concentrer son énergie sur une faculté, c'est la retirer des autres : une supériorité en quelque domaine implique presque faiblesse et insuffisance dans les autres. La religion, à mesure qu'elle se mêle davantage d'enthousiasme, sera donc, comme nécessairement, une rupture d'équilibre, une folie.

Elle ne saurait se définir par des conditions organiques qui, autant que nous en pouvons juger, peuvent être sensiblement identiques pour des phénomènes infiniment différents quant à leur rôle dans notre vie. Elle doit être envisagée en elle-même, d'après le sentiment immédiat de la conscience.

Ce sentiment ne peut être décrit. Vu du dehors, il rentre, comme tout ce qu'on voit du dehors, dans

telle ou telle catégorie de l'entendement : voir du dehors, c'est assimiler. Mais pour le sujet il est unique, et il a une originalité, une richesse, une plénitude singulières; nul n'en peut parler, hors celui qui l'a éprouvé.

Autant qu'on en peut suggérer l'idée avec des mots, c'est un sentiment d'harmonie intime et parfaite, de paix, de joie; c'est le sentiment que tout va bien, hors de nous et en nous. Ce n'est pas un sentiment passif et inerte. C'est la conscience de participer à une puissance plus grande que la nôtre, et le désir de collaborer, avec cette puissance, à des œuvres d'amour, de concorde et de paix. C'est, en somme, une exaltation de la vie, de la vie comme force créatrice, et de la vie comme harmonisation et comme joie.

Tantôt, comme chez ceux que nous avons appelés les hommes nés une fois pour toutes, ce sentiment est d'avance installé dans l'âme : la religion est alors une impression constante d'ordre, d'amour, de force, de confiance, de sécurité; c'est un optimisme spontané et inaltérable. Chez ceux, au contraire, qui, pour être en paix avec eux-mêmes, ont besoin d'être régénérés, l'appétit de la religion se manifeste par l'inquiétude, le mécontement de soi et des choses; et la seconde naissance est signalée par le sentiment d'un déplacement du foyer de l'énergie personnelle. Au lieu de dire: non! à tout ce qui lui arrive, l'homme régénéré dira : oui! Au lieu de se replier sur lui-même, il ira vers les autres, avec affection, avec dévouement, dans un sentiment de réelle fraternité. Désormais il voit toutes choses sous un autre jour, il réagit autrement à toutes les actions qui s'exercent sur lui. Et ceux qui, de la sorte, conquièrent le bien en triomphant du mal ont vraisemblablement devant eux une plus vaste carrière, et peuvent atteindre une

perfection plus haute que ceux qui, dès leur naissance, sont dans la bonne voie. Chaque conquête est, pour l'homme deux fois né, pour l'homme qui lutte et qui sait le prix de l'effort, le prélude d'une conquête nouvelle.

De ces remarques il suit que la religion est essentiellement affaire personnelle. Dans la réalité, il y a autant de formes de l'expérience religieuse qu'il y a d'individus religieux. La religion tient à la vie; et chacun vit selon son tempérament et son génie propres.

Plusieurs traits de la conscience religieuse sont particulièrement mis en relief dans certains phénomènes ou chez certains sujets.

La prière, cet acte religieux par excellence, implique la conviction que, grâce à l'action d'un être qui dépasse notre moi et notre monde finis, des événements peuvent se réaliser, soit en nous, soit hors de nous, que ce monde n'aurait pu produire.

Les conversions sont accompagnées du sentiment d'une action surnaturelle qui, brusquement ou progressivement, transforme notre être d'une façon profonde et définitive.

Dans les états mystiques, le sujet a conscience de son union avec Dieu, ainsi que du déplacement de son centre d'énergie personnelle, comme résultant de cette union. Les états mystiques ne sauraient d'ailleurs être tenus pour des aberrations du sentiment religieux : ils sont la forme extrême de cette conscience de l'agrandissement de l'être par la fusion avec un plus grand que soi, qui est inhérente à la religion vécue, c'est-à-dire à la religion.

L'étude de phénomènes tels que la prière ou les états mystiques fait ressortir ce fait que, bien que la religion soit, tout d'abord, un sentiment, des éléments

intellectuels, des croyances, des idées y sont toujours plus ou moins enveloppés. La prière met en évidence la foi ou croyance initiale qui paraît inséparable de l'émotion religieuse. L'homme religieux se considère comme étant en rapport avec un être supérieur, à qui il peut s'unir plus intimement, et qui lui conférera un accord avec lui-même, une joie, une force, qu'à lui seul il ne pourrait se donner.

Cette croyance est tout ce que l'on trouve d'intellectuel dans l'expérience religieuse élémentaire. Mais l'imagination et l'intelligence humaines, avides de se former des modèles des choses et de se les expliquer, y ajoutent des croyances et des théories de plus en plus déterminées et intellectuelles, qui, peu à peu, transforment la religion proprement dite en théologie et en philosophie : floraison, en un sens, naturelle, puisqu'elle résulte des penchants de la nature humaine; adventice toutefois, car elle ne suit pas du simple développement de l'expérience religieuse, mais résulte de la combinaison de cette expérience avec les diverses acquisitions de l'intelligence.

2° *Valeur de l'expérience religieuse.*

Tels sont les faits religieux, considérés à un point de vue purement descriptif. Il serait malséant de s'en tenir à cette étude, et d'écarter, comme surannée, la question de savoir ce que vaut la conscience religieuse, dans quelle mesure ses croyances se justifient devant la raison.

W. James aborde cette seconde tâche du point de vue appelé pragmatiste.

Il y a, dit-il, deux sortes de jugements : les jugements existentiels ou d'origine, et les jugements

spirituels ou de valeur. La seconde sorte de jugement n'a rien à démêler avec la première. D'où que vienne une idée ou un sentiment, si l'idée est vérifiée par les faits, si le sentiment est fécond et bienfaisant, cette idée, ce sentiment ont toute la perfection que peut représenter le mot valeur.

La détermination de la valeur doit, d'ailleurs, se faire, ainsi que la détermination du fait lui-même, suivant une méthode entièrement empirique. Une idée, une croyance, un sentiment ont de la valeur, si l'expérience les confirme, c'est-à-dire si l'événement répond à l'attente qu'ils renferment.

S'il en est ainsi, pour qui se demande ce que vaut la religion, la considération de ses conditions d'existence, de ses origines, de sa genèse, est indifférente. Elle vaut, selon ce qu'elle produit.

C'est donc exclusivement par ses fruits, selon le mot de l'Évangile, que W. James jugera l'arbre. Il recherchera quels sont les effets de l'émotion religieuse, si ces effets sont bons et souhaitables, et s'ils pourraient être obtenus par quelque autre moyen que la religion.



Le fruit de la vie religieuse, c'est la sainteté. Il se peut que les manifestations de la sainteté : dévotion, charité, force d'âme, pureté, austérité, obéissance, pauvreté, humilité, soient parfois exagérées et d'une valeur contestable. Il n'en reste pas moins que, là où elle s'inspire du principe religieux proprement dit, la sainteté accroît, dans le monde, la somme d'énergie morale, de bonté, d'harmonie et de bonheur. Sans doute, l'ascète ne fait pas toujours le meilleur usage de sa force d'âme : il attribue volon-

tiers à la vie du corps une importance excessive. Mais il manifeste ce que peut la volonté. Il crée de l'énergie et de la puissance. Or, c'est une erreur de croire que l'homme puisse subsister sans effort, et que l'héroïsme, désormais, ait fait son temps. La nature n'a pas formé l'homme, celui-ci s'est imposé à elle. Il ne subsiste et ne grandit, qu'en maintenant et accroissant l'énergie humaine. Il n'est, que s'il se crée et se recrée continuellement. Les saints, avec leur idéal d'amour et de paix, peuvent être mal adaptés à la société où ils vivent. Qu'en conclure? Est-ce le saint, est-ce l'homme de proie qui personnifie l'idéal humain? Si le saint est en désaccord avec son temps, c'est que, d'avance, il fait effort pour s'adapter à une société plus parfaite; et, en la supposant déjà existante, il contribue à la réaliser.

L'efficacité de la religion n'est pas seulement morale. L'Évangile nous dit que Jésus est venu guérir les malades, sans distinguer entre les maladies du corps et les maladies de l'esprit. Sa parole rend la santé de l'âme aux pécheurs, la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la vie aux morts. C'est que la pureté du cœur et la foi en la toute-puissance bienfaisante du Créateur, ont, sur la condition physique de l'homme elle-même, une influence dont on ne saurait mesurer l'étendue.

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind[1].

Ce n'est pas tout : parmi les effets que produit la foi, il en est pour lesquels elle est condition, non seulement suffisante, mais nécessaire. Ni les individus, ni les sociétés n'ont encore trouvé ailleurs une

1. Gœthe, *Faust* : Le miracle est l'enfant chéri de la foi.

égale source de désintéressement, d'énergie et de persévérance. Là même où l'homme croit agir par des moyens matériels, il y joint, sciemment ou à son insu, ce qu'on appelle aujourd'hui la suggestion ; et, souvent, plus que les moyens matériels, c'est la suggestion qui opère. Ainsi guérit le médecin, qui, lui-même, reconnaît volontiers que toute thérapeutique est en partie suggestive. Or, soit chez le malade, soit chez le médecin, la suggestion dont il s'agit suppose la foi dans la puissance médicatrice de la nature et dans l'efficacité de la foi elle-même, c'est-à-dire une croyance analogue à la croyance religieuse.

La religion est utile, et, dans certains cas, irremplaçable : que faut-il de plus pour qu'elle soit dite vraie ? Si la vérité, c'est, en dernière analyse, ce qui est, ce qui subsiste et ce qui engendre, la religion est vraie, comme est véridique la croyance à l'existence des êtres et des forces de la nature.



Dans les religions données, toutefois, sont enveloppées des croyances spéciales qui ne se rattachent pas directement aux faits observables. Que valent ces croyances ?

Deux voies ont été tentées pour en démontrer la légitimité : celle du mysticisme, et celle de la philosophie.

Selon les mystiques, il existerait, surtout chez certains sujets, une perception de Dieu et des choses divines, analogue à la perception du monde matériel. Non que le sujet soit en état de définir et de décrire ce qui lui apparaît. Mais il a, en de certains moments privilégiés, l'impression irrésistible que son sentiment

est connaissance, qu'il voit avec le cœur. Et, bien que nos concepts et nos mots soient insuffisants pour traduire cette intuition singulière, il semble possible à l'imagination de les combiner, de manière à exciter dans l'âme qui en a fait l'expérience une reviviscence de ces états surnaturels. Peut-être aussi, la musique dispose-t-elle, à cet égard, d'accents, en quelque sorte directs et spirituels, qui dépassent la puissance d'expression de notre langage spatial et traditionnel.

Sans doute, en fait, les mystiques demeurent impuissants à démontrer la vérité de leurs intuitions et la valeur de leurs évocations. Il n'en reste pas moins que le mysticisme, par la signification suprasensible qu'il ajoute aux données ordinaires de la conscience, renforce et rend plus efficace le sentiment religieux. S'il ne fournit pas la connaissance qu'il promet, il apporte, du moins, des raisons nouvelles de maintenir, contre le rationalisme, la réalité et la puissance originales de l'émotion religieuse.

De leur côté, certains penseurs croient être en mesure de démontrer rationnellement la vérité objective des conceptions religieuses : ce sont les philosophes. Selon W. James, tous les raisonnements philosophico-théologiques destinés à démontrer l'existence de Dieu et à déterminer ses attributs sont illusoires. Seules, en effet, ont un contenu réel, les notions qui se traduisent par des différences dans la conduite pratique. Or, toutes ces constructions spéculatives sont sans action sur la vie.

Est-ce à dire que tout effort pour rattacher le sentiment religieux à la nature des choses et pour en déterminer la signification objective soit nécessairement sans issue?

En fait, dans le sentiment religieux lui-même, si strictement qu'on le circonscrive, est impliquée une foi qui prétend à une portée objective : la foi dans l'existence d'un être plus grand et meilleur que nous, qui, en se communiquant à notre conscience, déplace le centre de notre personnalité.

Cette foi peut-elle se concevoir comme légitime, ou n'est-elle, elle-même, que l'expression métaphorique d'un je ne sais quoi de subjectif, dont il faut renoncer à nous faire, intellectuellement, la moindre idée?

Sur cette question fondamentale, William James estime que des lumières nouvelles sont projetées par une découverte qui ne date que de 1886, mais qui paraît appelée au plus brillant avenir, celle des états psychiques dits subconscients, ou, selon la terminologie mise en circulation par Myers[1], du moi subliminal.

Déjà Leibnitz aimait à répéter qu'il y a beaucoup plus de choses dans notre âme que notre conscience n'en aperçoit ; qu'il s'y trouve une infinité de petites perceptions dont l'influence est plus grande qu'on ne pense; que, par ces perceptions insensibles, l'homme est en communication avec l'univers, en sorte que rien ne s'y passe dont quelque retentissement ne se produise en chacun de nous. Ces petites perceptions étaient, pour Leibnitz, la substance même des sentiments. Et, si, au point de vue de la connaissance, le sentiment était très inférieur à la pensée, au point de vue de l'être, il réalisait une participation de l'individu à la vie et à l'harmonie du tout, infiniment plus étendue que celle où notre perception distincte peut prétendre.

1. Myers, *Human Personality and its survival of bodily death*, 1903.

La théorie de Myers est une transposition expérimentale de ces vues de Leibnitz.

Selon Myers, la personnalité humaine se compose, en quelque sorte, de trois cercles concentriques : 1° le foyer ou partie centrale ; 2° la marge, qui s'étend autour de ce centre jusqu'à une limite marquée par la disparition, au moins apparente, de la conscience ; or, 3°, au delà du moi marginal lui-même, Myers pense avoir démontré expérimentalement l'existence d'un autre moi, en comparaison duquel les deux précédents, qui ne diffèrent que par le degré, ne font qu'un : le moi situé au-dessous du seuil de la conscience, le moi subconscient ou subliminal. C'est là une sorte de conscience seconde, qui, dans la vie ordinaire, est inconnue de la conscience proprement dite. Chez certains sujets, dans certaines circonstances, l'existence et l'efficacité de cette subconscience se manifestent d'une façon directe et certaine. C'est ce que Myers entend prouver par l'exposé de nombreuses observations plus ou moins exceptionnelles.

Chez l'homme normal lui-même, bien des faits se rencontrent qui semblent inexplicables, et dont cette théorie rend fort bien compte. Ainsi l'homme constate en lui la présence de facultés qui ne servent pas à la conservation de l'espèce, et qui, par conséquent, ne peuvent s'être développées sous la seule influence de notre loi de sélection naturelle. Les productions des hommes de génie sont comme des révélations d'un monde différent du nôtre. D'une manière générale, les aspirations idéales de l'homme sont disproportionnées à sa condition actuelle.

Ces faits s'expliquent, si l'on admet que, par une portion de son être qui dépasse son moi conscient, l'homme est en rapport avec un monde autre que celui qui tombe sous ses sens, avec des êtres, qu'à ce

titre, on peut appeler spirituels. Or, cette théorie donne, des phénomènes religieux les plus caractéristiques, une interprétation très satisfaisante.

La conversion, par exemple, serait l'introduction plus ou moins brusque, dans le champ de la conscience normale, de dispositions qui se sont formées et accumulées, d'une manière latente, au sein du moi subliminal.

D'une manière analogue, les états mystiques seraient la suite d'une interpénétration, réalisable chez certains sujets, de la sphère subliminale et de la sphère supraliminale. Le moi subliminal communiquant, en fait, avec un monde inaccessible au moi ordinaire, celui-ci, mis en présence de réalités qui dépassent sa puissance de compréhension et d'expression, resterait comme anéanti, ou se travaillerait pour obtenir, de l'être surnaturel qui le visite, quelque représentation proportionnée à sa condition normale.

La prière, enfin, ne serait autre chose qu'un appel du moi ordinaire aux puissances avec lesquelles le moi subconscient, base du moi ordinaire, est susceptible d'entrer en rapport.

Et ainsi, la doctrine du moi subliminal assurerait un fondement objectif et une valeur scientifique à la croyance élémentaire immédiatement impliquée dans le fait religieux. Cette croyance, c'est l'affirmation de l'existence d'un pouvoir extérieur dont l'homme religieux subit l'action. Or, selon la doctrine du double moi, les déterminations du moi subliminal qui entrent dans le moi ordinaire, ne s'expliquant pas par l'histoire de ce moi, prennent, selon la loi générale de ses perceptions, la forme objective, et donnent au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Comme, d'ailleurs, le moi subliminal contient des facultés plus hautes, plus puissantes que celles du moi

ordinaire, celui-ci ne se trompe pas en rapportant les inspirations qu'il en reçoit à l'intervention d'un être, non seulement extérieur, mais supérieur à lui.

On peut donc dire qu'en affirmant sa relation à un moi plus grand qu'elle, d'où lui viennent le salut, la puissance et la joie, la conscience religieuse énonce véritablement un fait, et qu'ainsi la réalité de l'objet de l'expérience religieuse est donnée dans cette expérience même.

Il en est autrement des croyances spéciales, relatives à la nature précise des mystérieuses réalités avec lesquelles communique notre moi subliminal. Celles-ci demeurent indémontrables pour la théorie du moi subliminal, aussi bien que pour le mysticisme ou pour la philosophie. Ce sont des surcroyances, des croyances ajoutées par l'imagination, par le tempérament intellectuel et moral des sociétés ou des individus.

Indémontrables, elles ne sont pas pour cela sans valeur. Il faut considérer que la religion est essentiellement affaire personnelle. Elle doit, chez l'individu, déplacer le centre de la personnalité, le transporter de la région des émotions égoïstes et matérielles dans celle des émotions spirituelles. Or, si ce phénomène suppose, avant tout, une action née hors du moi conscient et produisant en lui un changement, les explications, idées ou croyances que l'entendement intercale entre la cause et l'effet sont elles-mêmes susceptibles d'exercer une influence sur les dispositions du moi conscient, sur son aptitude à s'offrir aux inspirations du moi supérieur. Et les conditions de l'impression religieuse varient nécessairement avec les temps, les milieux, les connaissances, les individus. Il n'est donc pas seulement tolérable, il est

souhaitable que chacun envisage le phénomène religieux de la manière qui sera, pour lui, la plus efficace.

William James, quant à lui, sans prétendre attribuer à ses propres surcroyances la même valeur qu'à la croyance fondamentale immédiatement impliquée dans le phénomène religieux, adopte, sur plusieurs points importants, les affirmations des religions positives.

Le monde invisible, dit-il, n'est pas purement idéal : il produit des effets dans notre monde. Il est donc très naturel de le concevoir comme une réalité répondant à ce que les religions appellent Dieu. De même, il est juste de croire que Dieu et nous avons affaire ensemble, et qu'en vivant de son influence, nous accomplissons notre plus haute destinée.

Puis, comme le sort de l'homme est évidemment lié à celui des autres êtres, l'âme religieuse, pour acquérir la confiance dans les choses et la paix intérieure qu'elle ambitionne, a besoin de croire que le même Dieu avec qui elle est en rapport supporte et gouverne le monde entier, de telle sorte qu'il ne soit pas seulement notre Dieu, mais le Dieu de l'univers.

Enfin, et sur ce point W. James ne se dissimule pas qu'il déserte le camp des savants pour se mettre du côté des simples, comme tout fait, en définitive, est particulier, comme les universaux ne sont que des abstractions scolastiques sans réalité, ce n'est pas seulement une providence générale et transcendante qu'il convient d'attribuer à Dieu : il n'est pas le Dieu de la conscience religieuse, s'il n'est capable d'exaucer nos prières, et d'avoir égard à nos besoins individuels. Le Dieu pratique auquel nous croyons a donc le pouvoir d'intervenir directement dans le cours des phénomènes, et de faire ce qu'on appelle des miracles.

Quant à la croyance à l'immortalité, rien ne prouve, certes, qu'elle soit illégitime : on n'a pas démontré et il semble indémontrable que le corps actuel soit la cause adéquate, et non une simple condition contingente, de la vie spirituelle. Mais cette question est, en réalité, secondaire. Si nous avons l'assurance que la poursuite des fins idéales qui nous sont chères est garantie pour l'éternité, je ne vois pas, dit W. James, pourquoi nous ne serions pas tout disposés, après avoir accompli notre tâche, à remettre en d'autres mains le soin de continuer notre collaboration à l'œuvre divine.

II

DOCTRINE DE W. JAMES SUR LE RAPPORT DE LA RELIGION A LA SCIENCE.

Ainsi se développe, à partir de l'expérience religieuse, la théorie de la religion. W. James ne manque pas de se demander quelle est la situation de cette théorie en face de la science.

Expérimentale comme la science, pourquoi la religion n'aurait-elle pas le même titre qu'elle à notre adhésion ?

Selon certains critiques, une telle assimilation serait impossible. Car la religion n'entend pas l'expérience dans le même sens que la science, elle l'entend dans un sens antiscientifique. L'expérience, telle que la science la conçoit, c'est la dépersonnalisation des phénomènes, c'est-à-dire l'élimination de tout ce qui, dans les phénomènes donnés, est relatif au sujet particulier qui les observe. Tout ce qui est cause finale, préoccupation d'utilité, de valeur, en un mot tout ce qui exprime un sentiment du sujet est en dehors du fait scientifique ; ou, si ces éléments deviennent eux-mêmes objets de science, c'est qu'on aura réussi à les considérer, non en eux-mêmes, mais dans quelque condition ou substitut objectivement observable. La religion, au contraire, s'appuie sur des faits pris dans leurs éléments subjectifs et individuels. Elle a affaire à l'homme en tant que personne, et elle personnalise tout ce qu'elle touche. Peu lui importent l'universalité et l'unité nécessaires des lois naturelles : le salut d'un individu prime pour elle tout l'ordre de la nature. C'est pourquoi il y a

incompatibilité foncière entre le point de vue de la religion et celui de la science. La persistance relative de la religion n'est qu'une survivance, destinée à disparaître devant l'expérience véritable, devant l'expérience impersonnelle et scientifique.

Ces objections, selon W. James, ne sont pas concluantes. On ne voit pas pourquoi cette circonstance qu'une suite d'états semble purement subjective suffirait à empêcher que ces états ne constituassent une expérience. Que les sujets se fassent illusion en se croyant malades, en se croyant guéris, et en attribuant leur guérison à une intervention surnaturelle : qu'importe, s'il y a là une série de faits qui se succèdent suivant une loi ? Or, c'est un fait que certains sentiments douloureux et nuisibles sont supprimés par certaines croyances, et ne semblent pas curables par d'autres moyens. Irez-vous refuser les secours de la religion au malheureux qu'ils peuvent sauver, sous prétexte que guérir par la religion, c'est guérir contre les règles ? La production, par la foi, de l'objet de la foi, n'est pas seulement une expérience pour le sujet, c'est une expérience.

« Pourquoi n'y aurait-il qu'une manière d'en user avec la nature et de modifier le cours de ses phénomènes ? N'est-il pas concevable qu'immense et diverse comme elle est, elle doive être abordée et traitée suivant diverses méthodes, si l'on veut utiliser ses ressources le plus largement possible ?

« La science s'attaque à certains éléments de la nature, tels que le mouvement mécanique, et, par eux, atteint les phénomènes qui en dépendent. La religion, par d'autres moyens, qui ont de même une action sur notre monde, réalise, et des phénomènes semblables, et des phénomènes d'une autre espèce. La science a doté l'humanité de la télégraphie, de

l'éclairage électrique, de la diagnose, des moyens de guérir un certain nombre de maladies. La religion assure aux individus la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur; elle guérit certaines maladies aussi bien que la science, mieux même chez certains sujets. Science et religion sont deux clefs, également authentiques, dont nous disposons pour ouvrir les trésors de l'univers. Nous voyons les mathématiciens traiter les mêmes faits numériques et spatiaux, tantôt par la géométrie analytique, tantôt par l'algèbre, ou par le calcul infinitésimal, et, par ces méthodes diverses, obtenir également des résultats utiles. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la méthode scientifique et de la méthode religieuse? Pourquoi l'une ne regarderait-elle pas un aspect des choses, l'autre un autre aspect? S'il en était ainsi, religion et science, vérifiables chacune à sa manière, seraient coéternelles »[1].

Mais, dit-on, toutes ces considérations sont exclusivement pratiques, et le point de vue scientifique consiste proprement à distinguer, de la pratique, qui n'est pas une connaissance, qui est au nombre des objets mêmes que la nature propose à notre investigation, la théorie, ou détermination des éléments et rapports des choses, tels qu'ils peuvent être constatés et reconnus réels par toute intelligence. C'est pourquoi, des expériences mêmes qu'invoque le défenseur de la religion, la science fait deux parts : l'une subjective et étrangère à la science, l'autre objective et scientifique, mais dépourvue de tout caractère religieux.

On sait que cette distinction radicale de la théorie

1. William James, *The Varieties*, etc., p. 122-3.

et de la pratique est expressément rejetée par W. James, dont le pragmatisme réduit à des critères purement pratiques les principes mêmes dont se réclame le rationalisme.

En ce qui concerne le rapport de la religion et de la science, W. James fait valoir des considérations qui dépassent le simple pragmatisme.

Toutes nos connaissances, dit-il, partent de la conscience. C'est une vérité désormais acquise. Or une révolution s'est faite dans la psychologie, et, par suite, dans la philosophie de la science, le jour où l'on a compris que le donné, en psychologie, ce n'est pas, comme le croyait Locke, un certain nombre d'éléments simples : sensations, images, idées, sentiments, comparables à des lettres ou à des atomes, entre lesquels il s'agirait d'établir des rapports extérieurs pour en faire la représentation d'une réalité distincte et transcendante, mais bien ce qu'on appelle le champ de conscience, c'est-à-dire l'état de conscience total qui, à un certain moment, existe en un sujet pensant.

Le caractère distinctif de cette nouvelle donnée, c'est qu'au lieu d'être nettement définie et circonscrite, comme une collection d'éléments atomiques, elle a une étendue dont les limites précises ne sont pas assignables, ou plutôt n'existent pas. L'état de conscience, en effet, se compose, et d'un foyer, et d'une marge, dont la périphérie est plus ou moins flottante et indéterminée.

Or, voici que nous apprenons que cette marge elle-même tient, d'une façon continue, à une troisième région, qui, insoupçonnée de notre conscience, même obscure, ne peut, à aucun degré, être mesurée par nous quant à son étendue et à sa profondeur. Dès lors, ce qui est vraiment donné, ce qui

est le point de départ nécessaire de toute spéculation comme de toute pratique, ce n'est pas la somme imaginaire de nos états de conscience, c'est ce champ illimité, où le foyer de connaissance claire, si complexe déjà et sans doute irréductible à un nombre déterminé d'éléments conceptuels, n'est qu'un point, sans cesse modifié d'ailleurs par ses rapports avec les milieux auxquels il est lié.

Si telles sont les données primordiales sur lesquelles s'exerce l'activité de l'esprit humain, quel usage en font respectivement la religion et la science ?

La religion est la réalisation la plus large possible du moi humain. Elle est la personne humaine, agrandie comme à l'infini par sa communion intime avec les autres personnes. Elle est, en quelque mesure, une appréhension de l'être, tel qu'il se pose avant d'avoir été limité, arrangé, réparti en catégories par notre entendement, de manière à s'accommoder aux conditions de notre existence physique et de notre connaissance.

La science, à l'inverse, est la sélection et la classification de tout ce qui, à un moment quelconque et pour un esprit quelconque, peut être objet de connaissance claire et distincte. La somme de ces éléments est ce qu'on appelle le monde objectif. En tant que nous les considérons à part, comme il arrive dans la perception clairement consciente dont procède la connaissance scientifique, ce sont des choses dont nous ne trouvons pas en nous le sujet d'existence, et que, par suite, nous nous représentons comme les peintures d'existences indépendantes de la nôtre. Nous découpons ces images, nous les étiquetons, nous notons l'ordre selon lequel elles se présentent habituellement, nous composons des for-

mules qui nous aident à prévoir leur retour ; et ces formules nous sont des méthodes pour nous procurer quelques-uns des états de conscience que nous pouvons souhaiter.

Si telle est l'origine respective de la religion et de la science, comment celle-ci pourrait-elle jamais remplacer celle-là ? Le point de départ de la religion, c'est le concret, c'est le fait dans sa plénitude, comprenant, avec la pensée, le sentiment, et, peut-être, la sensation sourde d'une participation à la vie de l'univers. Le point de départ de la science, c'est l'abstrait, c'est-à-dire un élément extrait du fait donné, et considéré isolément. On ne peut attendre de l'homme qu'il se contente de l'abstrait, alors que le concret est à sa disposition. C'est l'inviter à se contenter du menu quand le repas est servi devant lui. L'homme utilise la science, mais il vit de la religion. La partie ne peut remplacer le tout ; le symbole ne peut supprimer la réalité.

Non seulement la science ne peut remplacer la religion, mais elle ne peut se passer de la réalité subjective où celle-ci se fonde. C'est pur réalisme scolastique d'imaginer que l'objectif et l'impersonnel puissent se suffire, isolés du subjectif dont ils sont extraits. Entre le subjectif et l'objectif nulle démarcation n'est donnée, qui justifie, au point de vue philosophique, celles que notre science imagine pour sa commodité La continuité est la loi irréductible de la nature. Et nos concepts soi-disant impersonnels ont besoin d'être constamment revivifiés par le contact avec la réalité, c'est-à-dire avec le subjectif, pour ne pas dégénérer en dogmes inertes, contraires au progrès de la science. Le personnel n'est pas, en face de l'impersonnel, une sorte de désordre initial dont il ne resterait rien quand une fois chaque chose a été mise

à sa place. Il est le fonds, infiniment riche et toujours renouvelé, auquel la science doit puiser sans relâche, si elle ne veut dégénérer en vaine routine.

Tel apparaît le rapport de la religion à la science lorsqu'on les oppose l'une à l'autre. Mais, à vrai dire, cette opposition résulte d'une définition artificielle et de la science et de la religion. D'une part, on identifie la science avec les sciences physiques. D'autre part, on fait résider la religion dans les dogmes qui la symbolisent. Mais si la science est, avant tout, la connaissance des faits, du donné, il existe une science psychologique, au même titre qu'une science physique, et il n'y a pas de raison pour que les caractères de celle-ci soient imposés à celle-là. Et, si la religion est essentiellement une expérience, une chose éprouvée et vécue, rien, *a priori*, ne l'oppose à une science qui, elle-même, ne tend à être qu'une certaine interprétation de l'expérience.

Or il se trouve qu'un même fait, le prolongement continu du moi conscient en un moi subconscient, d'une part est reconnu par les psychologues, d'autre part rend excellemment compte de ce qu'il y a d'essentiel dans l'expérience religieuse. La relation du moi conscient et du moi subconscient forme donc un trait d'union entre la religion et la science. Elle est, en définitive, le point de départ commun de l'activité scientifique et de l'activité religieuse : celle-ci tendant à enrichir le conscient au moyen du subconscient, celle-là à réduire les jaillissements du subconscient aux formes et aux lois du conscient.

Les affirmations fondamentales du théologien et sa méthode générale dans l'établissement des croyances religieuses trouvent, d'ailleurs, une justification dans la science même, ainsi considérée.

Le théologien veut que l'homme soit en rapport

avec un plus grand que lui, distinct de lui. Or, le subconscient se distingue du conscient pour la conscience ; et la psychologie a tout lieu d'admettre que, dans sa région subconsciente, l'âme humaine communique avec des êtres dont certains sont plus grands qu'elle.

Le théologien affirme la réalité des êtres qui apparaissent comme donnés dans l'expérience religieuse. Cette croyance est l'analogue de celle du savant, qui suppose un monde permanent de formes et de lois, comme garantie d'une universelle et perpétuelle possibilité de perception uniforme.

Viennent enfin les grandes conceptions religieuses autour desquelles se cristallisent les systèmes de théologie. Ces conceptions ne se forment pas autrement que les principes d'où dérivent les théories scientifiques. Ce sont des hypothèses, arrangées de façon à grouper les faits et à en représenter les rapports d'une manière commode pour l'intelligence et pour l'imagination. La science ne saurait faire à la théologie un grief de l'imiter à sa manière.

Une réserve, seulement, s'impose au théologien. Les théories et les symboles imaginatifs ne sont pas l'essence de la religion, ils ont pour objet de traduire la religion en langage humain. Or, il est clair que les sciences font elles-mêmes, et dans une mesure de plus en plus large, partie de ce langage. Les dogmes doivent donc être incessamment mis d'accord, quant à leurs formules, avec les résultats essentiels des sciences, de même que celles-ci, dans leurs grandes hypothèses, évoluent avec l'ensemble de l'expérience humaine et avec la raison, témoin vivant de cette expérience.

En résumé, selon William James, l'expérience religieuse est aussi utile et authentique que l'expérience

scientifique. Elle est même plus immédiate, concrète, étendue et profonde. Bien plus, elle est présupposée par l'expérience scientifique. Elle a d'ailleurs, désormais, grâce à la théorie psychologique du subconscient, un point d'appui dans la science elle-même.

Elle se développe de la même manière que la science et en harmonie avec elle. Il n'y a donc nulle raison de supposer qu'elle ne soit qu'une survivance du passé, et qu'elle n'ait plus sa place dans l'essence de la nature humaine.

III

REMARQUES CRITIQUES.

Cette doctrine n'est pas une construction logique qui serait faite de matériaux pris çà et là, taillés de manière à s'ajuster les uns aux autres, et assemblés du dehors d'après un plan. Bien plutôt apparaît-elle comme la vie religieuse elle-même, saisie, autant qu'elle peut l'être, dans sa complexité donnée, et éclairée par une réflexion sympathique et pénétrante. De là le caractère spécial des ouvrages de William James, où, s'attendant de voir un auteur, on trouve un homme.

Si riche et mouvante qu'elle soit, cette doctrine a un point central, et comme un foyer, d'où la lumière se répand sur l'ensemble. Ce centre est la théorie du champ de conscience, comme base de la psychologie. Appliquer cette théorie à la religion, et, par là, faire rentrer les phénomènes religieux dans la vie normale de l'homme : telle est la tâche que s'est donnée William James.

De ce point de vue il établit que la religion est essentiellement une expérience, une chose qu'on éprouve et qu'on vit : c'est le sentiment d'un accord spontané ou restauré de l'homme avec lui-même, de l'homme donné avec l'homme idéal ; c'est, du même coup, le sentiment d'une communication de l'homme avec un être plus grand que lui, lequel produit cet accord et se manifeste comme une source inépuisable d'énergie et de puissance. Ce double sentiment devient, dans l'âme religieuse, le foyer même de la vie consciente.

De plus et par là même, la religion est, essentiellement, chose réelle et personnelle. La religion en soi, une et immuable, n'est qu'une vaine entité scolastique. Il n'existe que des âmes religieuses, des vies religieuses, et il y a autant de religions que d'individus. Ce n'est pas en vain que William James intitule son ouvrage : *Les Variétés de l'expérience religieuse*.

Ces vues sont du plus grand intérêt.

Elles éliminent décidément de l'essence de la religion tout ce qui, étant surtout objectif, intellectuel ou matériellement pratique, peut se transporter, tel quel, d'individu à individu : tels les dogmes, les rites, les traditions. Elles mettent au premier plan l'élément émotif et volontaire, qui fait corps avec la personne et ne s'en peut détacher.

Par suite, elles trouvent le type religieux par excellence dans le mysticisme, dégagé des visions et extases qui ne lui sont pas essentielles, et ramené à son principe, l'intensité et l'élargissement de la vie intérieure. Et elles proposent aux hommes, comme modèles de la vie religieuse, les grands créateurs, chez qui la religion a été, avant tout, une vie, une expérimentation personnelle, un accroissement de la grandeur et de la puissance humaine : les saint Paul, les saint Augustin, les Luther, les Pascal.

Une telle religion n'est pas une chôse faite, dont on dénombre et classe les éléments, dont on observe et définit l'évolution, dont on prédit les destinées. C'est un être qui vit, se crée ou se recrée sans cesse, et qui ne cesserait d'être que si l'énergie et la volonté s'éteignaient chez ses réprésentants.

Une telle religion n'est pas, d'ailleurs un mysticisme passif abîmé dans la contemplation : c'est une exaltation de l'activité, poursuivant des fins toujours plus hautes, et s'appropriant les formes nécessaires

pour les réaliser. En même temps, loin d'être un prétexte à dominer les hommes et à leur imposer des croyances uniformes, c'est, pour chacun, le devoir, non seulement de respecter, mais de chérir en autrui ce que sa religion a de propre et de personnel, puisque seul existe et est efficace ce qui tient à la personne, et que les personnes sont et doivent être différentes les unes des autres.

Et, tout en conservant son caractère propre, qui est la relation avec ce qui, pour nous, est surnaturel, la religion, chez W. James, est expressément réintégrée dans la nature humaine. Comme il a relié l'expérience mystique à l'expérience religieuse normale, en montrant dans la première la foi devenue intuition, ainsi il fait rentrer l'expérience religieuse dans l'expérience commune, en y voyant le développement, conforme aux lois psychologiques générales, d'éléments qui sont présents, quoique d'ordinaire inaperçus, en tout acte de conscience immediate.

La religion fait donc partie de la vie normale de l'homme ; et, comme d'ailleurs, elle est favorable à la conservation, à l'intégrité et à la prospérité de cette vie, la raison même conspire avec l'instinct et la tradition pour en favoriser la subsistance.

Non moins forte est la situation que la doctrine de William James fait à la religion en face de la science. Aucun conflit n'est concevable entre l'une et l'autre, puisque la religion est toute dans les vicissitudes du sentiment qui fait le centre de notre personnalité, alors que la science n'a affaire qu'aux phénomènes représentés, et se borne à en observer et noter le cours habituel.

D'autre part, science et religion sont reliées l'une à l'autre. Elles ont une même fin : le bonheur et la puissance de l'homme; une même méthode :

l'expérience, l'induction et l'hypothèse; un même champ : la conscience humaine, dont la religion est le tout, la science une partie.

***

Si vivante et ingénieuse que soit cette doctrine, est-elle à l'abri de toute objection, soit du côté des savants, soit du côté des hommes religieux?

De la part des savants, l'objection était à prévoir. Ils contestent que le mode de connaissance invoqué par William James réponde à ce qu'ils appellent expérience.

L'expérience scientifique aboutit à affirmer : Non seulement telle chose m'apparaît, mais elle est. Elle est, c'est-à-dire : elle est susceptible d'être perçue par tout être doué de sens et d'intelligence normaux, observant le phénomène dans les conditions où il s'offre à moi présentement.

Or les descriptions que rapporte W. James, en les empruntant le plus souvent aux sujets eux-mêmes, ne nous révèlent que des impressions subjectives. Elles nous apprennent que telle personne, plus ou moins anormale, a eu le sentiment d'une présence objective, ou de l'irréel, ou d'une communication avec des êtres surnaturels. Elles nous font connaître les circonstances, les vicissitudes de ce sentiment. Elles rentrent, semble-t-il, dans les descriptions subjectives d'hallucinations, de troubles psychiques. Et William James, lui-même, tout d'abord, ne paraît guère leur attribuer d'autre signification. Peu à peu, cependant, à mesure qu'il étudie des formes plus relevées du sentiment de la possession, et en particulier les émotions des grands mystiques, il en vient à consi-

dérer presque le sentiment comme dénotant, par lui-même, l'existence véritable et objective d'un être distinct de l'homme et spirituel, avec qui sa conscience entrerait en rapport.

Sans doute, William James écarte énergiquement, comme pures fictions de l'imagination et de l'entendement, toutes les descriptions détaillées et précises concernant la nature de ces êtres mystérieux et leurs rapports avec notre monde. Mais de cet élément intellectuel, habituellement associé aux émotions, il retient finalement quelque chose : l'affirmation d'une intervention supérieure, donnée, en quelque sorte, avec le sentiment lui-même. Tel, semble-t-il, le psychologue métaphysicien Maine de Biran enseignait qu'un sentiment privilégié, le sentiment de l'effort, contenait en lui et nous révélait l'action d'une force extérieure, solidairement avec notre vouloir. Mais Biran n'a pu parvenir à établir sa thèse ; et l'on ne voit pas comment W. James pourrait prouver que cette proposition : « Je sens en moi l'action divine » est identique à cette autre proposition : « l'action divine s'exerce sur moi ».

Faut-il, avec certains auteurs[1], interpréter la doctrine dans un sens strictement idéaliste, et soutenir que, d'un bout à l'autre, il n'y est question que de sentiments, d'émotions, de croyances, considérés à un point de vue purement subjectif? Après tout, ce qui nous sauve, ce n'est pas un Dieu séparé de notre croyance, c'est notre croyance en Dieu.

Il est certain que W. James adopte le point de vue empirique radical, et que, dans des objets subsistant hors de nous, il ne peut voir que des fictions de l'imagination et des constructions artificielles de

1. Cf. Flournoy, *Rev. philos.*, sept. 1902.

l'entendement. Entre l'hallucination et la perception, il n'admet certainement qu'une différence de degré, et c'est ce qui lui permet de commencer ses analyses par l'étude de cas où il n'y a évidemment qu'une hallucination morbide.

Mais il ne semble pas que ce recours à un subjectivisme universel suffise à lever la difficulté. Pour qu'une expérience, même subjective, puisse être dite expérience, au sens, non seulement pratique, mais philosophique du mot, il faut qu'on y puisse distinguer, au moins idéalement, le sujet donné qui éprouve certaines émotions, et un sujet connaissant, qui constate impersonnellement l'existence de ces émotions. Autrement, il s'agit d'être, de réalité, non de connaissance. Un arbre n'est pas une expérience.

Or l'état du sujet, dans le phénomène religieux, paraît particulièrement impropre au dédoublement qui serait ici nécessaire. Le sujet, tout entier au sentiment d'une communication avec l'infini, ne distingue plus entre le réel et l'imaginaire. Ses émotions mêmes, dans de telles conditions, sont-elles véritables; ou ne sont-elles que ces émotions supposées, factices, objectivement insincères en dépit de leur intensité et de leur évidence, que la langue anglaise appelle, d'un terme énergique, *sham emotions?* Loin qu'un état mystique puisse constituer une expérience, on se demande si c'est encore un état de conscience, puisque l'absorption mystique tend précisément à l'abolition de la conscience.

Ici se découvre le problème précis qui est au fond de ce débat : N'y a-t-il d'autre expérience que celle qui suppose la dualité d'un sujet et d'un objet ? Cette expérience, qui est celle de la conscience distincte et de la science, ne serait-elle pas dérivée et artificielle,

par rapport à une expérience, vraiment une avec la vie et la réalité, qui serait l'expérience première et véritable ? Telle est, en effet, la doctrine qui paraît résulter de la substitution du champ de conscience aux états de conscience dans la psychologie de W. James[1]. Le premier donné, selon cette doctrine, c'est un infini et un continu d'impression, d'expérience vivante, dont nos perceptions claires ne sont qu'un extrait, élaboré et déformé, destiné à nous servir dans la poursuite de certaines fins pratiques.

A ce sujet les opinions se heurtent. Dans le moi subliminal, où les uns veulent voir un agrandissement, un enrichissement de la conscience, les autres déclarent n'apercevoir qu'un appauvrissement, un rétrécissement, une trace, un résidu. A y regarder de près, disent ces derniers, on ne trouve rien dans cette prétendue conscience supérieure qui n'ait été préalablement dans la conscience commune et sensible. Les surnaturelles inspirations des mystiques sont des réminiscences, les créations de l'esprit pur sont des états de conscience oubliés qui, suivant les lois psychologiques communes, se sont mécaniquement agrégé d'autres états de conscience, d'où est résulté un organisme psychique que la conscience ne reconnait pas. Il en est de cet inconnu comme de tous les prétendus mystères qu'on oppose à la science : le progrès de l'observation et de l'analyse le fait rentrer dans le connu et dans le naturel.

Si évidente que paraisse cette réfutation, il convient de remarquer qu'elle suppose admise et postule la psychologie dite des états de conscience, la psychologie atomique, c'est-à-dire le point de vue même que W. James considère comme factice et inadmis-

1. Cf. la théorie analogue par certains côtés, de H. Bergson : *Introduction à la métaphysique*. Rev. de mét. et de mor., 1903.

sible. Il se pourrait donc que cette réfutation ne fût qu'une pétition de principe.

Certes, la science s'assimile une diversité croissante de phénomènes. Mais ce n'est pas en conservant purement et simplement ses anciens cadres, à la manière des esprits bornés, des *old fogies* de W. James, qu'elle obtient ce résultat : c'est en les élargissant, en les assouplissant, au besoin en les transformant. En fait, aucun de ses cadres, non pas même ceux qui soutiennent tous les autres, les cadres mathématiques ou logiques, n'est réellement immuable. Le jour où il serait prouvé qu'il existe des phénomènes irréductibles aux types psychologiques classiques, la psychologie ferait comme font, en pareil cas, la physique ou la chimie : elle chercherait d'autres principes.

En fait, comment, dans l'état actuel de nos connaissances, prouver que tout ce qui se présente à l'esprit · inventions, combinaisons, idées, objets à définir, fins à chercher et à réaliser, n'est que du déjà vu ? Et le déjà vu lui-même n'a-t-il pas commencé par être vu en quelque manière ? Et savons-nous précisément ce que c'est que voir, et où s'arrête la portée de notre vue ?

La possibilité d'une expérience plus étendue ou même autre que celle des cinq sens dont nous disposons actuellement paraît, à vrai dire, peu contestable. Mais, pour que l'on puisse dire qu'il s'agit bien d'une expérience, et non d'un simple sentiment, il faut, certes, qu'il y ait, dans la notion conçue par le sujet, quelque chose qui réponde à ce qu'on appelle objectivité. Croire à Dieu, c'est, de quelque manière, croire que Dieu est, indépendamment de la croyance que nous avons en lui. Or nulle particularité subjective de l'expérience, non pas même un sentiment de surplus, d'au delà, d'excessiveté, ne peut, à elle seule, garantir l'objectivité, la réalité de cette expé-

rience. C'est ce que paraît bien admettre W. James lui-même, lorsque, analysant les données immédiates de la conscience religieuse, il essaie d'y découvrir, non un indice, un témoignage, mais la réalité même, immédiatement donnée, d'une relation de l'âme avec quelque être supérieur.

Comment entendre ce passage du subjectif à l'objectif?

La théorie même du subconscient serait insuffisante pour le justifier, car le subconscient, lui aussi, ne devient réel pour la conscience qu'en y entrant, c'est-à-dire en revêtant la forme subjective.

Le phénomène essentiel est ici l'acte de foi par lequel, éprouvant certaines émotions, la conscience prononce que ces émotions sont réelles et lui viennent de Dieu. L'expérience religieuse n'est, ni ne peut être, par elle-même et détachée du sujet, objective. Mais le sujet lui donne une portée objective par la croyance qu'il y insère.

Ainsi mélangée de foi, l'expérience religieuse cesserait-elle, par là, d'être une expérience ? Telle ne saurait être, semble-t-il, l'opinion de W. James. Car certainement, dans sa pensée, l'idée même d'objectivité, caractéristique de l'expérience sensible et de l'expérience scientifique, recèle déjà une part de croyance irréductible. La catégorie d'existence effective, indépendante de tout élément subjectif, est, en définitive, une croyance. La croyance ou la foi est au cœur de toute connaissance.

Comme on a contesté que l'expérience religieuse de W. James fût une expérience, au sens scientifique du mot, ainsi on s'est demandé jusqu'à quel point elle méritait d'être appelée religieuse.

Le sujet, dit William James, connaît que le mystère

religieux s'accomplit en lui, lorsque, à son cri de détresse : « Au secours! » il entend une voix qui répond : « Aie courage! ta foi t'a sauvé. » Le moi humain est naturellement divisé avec lui-même et défaillant. Si l'harmonie s'y rétablit, si une force qu'il ne pouvait se donner lui est ajoutée, c'est qu'un plus grand que lui l'assiste.

Mais, fait, à bon droit, ce semble, observer Hœffding[1], ces phénomènes eux-mêmes semblent insuffisants pour caractériser une expérience comme religieuse, s'il ne s'y joint une appréciation de la valeur de l'harmonie et de l'énergie que le sujet voit ainsi s'introduire en lui. Conçues comme purement analogues aux choses naturelles, cette harmonie et cette force ne supposeraient aucune intervention divine. Mais si le phénomène psychique est interprété par le sujet comme le rétablissement d'un accord entre Dieu et l'homme, entre l'idéal et le réel, ou, selon la doctrine précise de Hœffding, entre les valeurs et la réalité, alors le sujet rapportera l'apparition de cette harmonie et de cette force à l'action de Dieu comme principe des valeurs ; et l'expérience, par là, présentera un caractère religieux.

Et, en effet, c'est le concept, c'est la croyance jointe au sentiment, qui, seule, caractérise ce dernier. Pour qu'une émotion soit religieuse, il faut qu'elle soit considérée comme ayant en Dieu, entendu lui-même religieusement, son principe et sa fin.

C'est donc la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui la caractérise, et comme expérience, et comme religieuse.

L'importance de la foi est ici d'autant plus grande que, selon W. James lui-même, elle n'accompagne

1. Hœffding, *Moderne Philosophie*, 1905. Cf. Id. *Religionsphilosophie*.

pas seulement l'émotion, mais a sur elle une réelle influence, et peut, dans certains cas, la produire à elle seule. La foi religieuse, qui, peut-être, porte Dieu en elle, n'est pas une idée abstraite : elle guérit, elle console ; elle crée son objet. Tandis qu'il cherche en gémissant, Pascal entend le sauveur qui lui dit : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé ! »

Mais, s'il en est ainsi, l'expérience religieuse n'est pas ce principe entièrement indépendant des concepts, des dogmes, des rites, des traditions et des institutions, que semblait dégager et isoler l'analyse de William James. Car ces conditions extérieures sont, en quelque manière, des éléments de la foi. Comme elles la supposent, ainsi elles réagissent sur elle et déterminent son contenu. Dans l'expérience religieuse d'un individu donné, si on l'analyse, on trouvera toujours, incorporée à sa foi, une foule d'idées et de sentiments liés aux formules et aux pratiques qui lui sont familières. De la foi religieuse elle-même, il faut dire qu'elle est, pour une part, une traduction de l'action en croyance.

Il semble donc permis de se demander, avec Hœffding, si le fait même de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels de la religion.

Ces éléments, d'ailleurs, n'ont-ils d'autre valeur que celle qu'ils tiennent de leur rapport à la conscience religieuse des individus ? La religion personnelle est-elle, à elle seule, tout l'essentiel de la religion ?

Sans doute, le rôle social de la religion, si considérable que l'histoire nous le montre, ne suffit pas à démontrer que la religion soit, originairement et essentiellement, un phénomène social. Il se peut qu'en

fait la religion soit née dans les âmes d'individus enthousiastes, et que, s'étant propagée par imitation, par contagion, elle ait revêtu peu à peu la forme de dogmes et d'institutions, comme il arrive aux croyances propres à assurer la conservation et la puissance d'une société donnée. Mais, alors même que le côté social des religions serait un effet et non une cause, il ne s'ensuivrait pas que la religion purement personnelle fût, aujourd'hui même, la seule forme haute et vivace de la religion.

Déjà l'individu, en tant qu'il vise, pour lui-même, à la perfection religieuse, constate qu'il ne saurait s'enfermer dans une sainteté solitaire. Nul ne peut faire son salut tout seul. Car la personnalité humaine ne se développe, ne se crée, n'existe, que dans l'effort que font les hommes pour s'entendre, s'unir et vivre la vie les uns des autres. Et ainsi, les choses communes, actes, croyances, symboles, institutions, sont une partie essentielle de la religion, même dans sa forme personnelle.

Mais la personne individuelle n'a pas seule une valeur religieuse. Une société est aussi une sorte de personne, susceptible de déployer des vertus propres : justice, harmonie, humanité, qui débordent le cadre de la vie individuelle. Jadis c'étaient les religions qui avaient en main les destinées matérielles et morales des sociétés. Si aujourd'hui elles ne disposent plus du gouvernement politique, ne peuvent-elles encore prétendre à montrer aux nations leurs fins idéales, et à développer en elles la foi, l'amour, l'enthousiasme, l'esprit de fraternité et de sacrifice, l'ardeur et la constance, nécessaires pour travailler à les réaliser?

Une pareille tâche dépasse la religion purement personnelle. Elle suppose, chez les membres d'une

société donnée, le culte collectif des traditions, des croyances, des idées qui tendent à l'accomplissement de sa mission et à la réalisation de son idéal.

Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps.

CONCLUSION

La confrontation inévitable. — Le conflit est proprement entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux.

I. Rapports de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux. — 1° L'esprit scientifique. — Comment s'établissent les faits, les lois, les théories. — L'évolutionnisme. — Le dogmatisme expérimental. — 2° L'esprit religieux. — Est-il compatible avec l'esprit scientifique ? — Distinction de la science et de la raison. — La science et l'homme : continuité entre celui-ci et celle-là. — Les postulats de la vie : ils coïncident avec les principes de la religion.

II. La religion. — Morale et religion : ce que la seconde ajoute à la première. — Vitalité et souplesse de la religion comme principe spirituel positif. — La valeur de l'élément intellectuel et objectif. Le rôle des idées confuses dans la vie humaine. — Les dogmes. — Les rites. — La transformation de la tolérance en amour.

La question des rapports de la religion et de la science, considérée à travers l'histoire, est l'une de celles qui provoquent le plus d'étonnement. En somme, malgré des compromis cent fois renouvelés, malgré les efforts obstinés des plus grands esprits pour résoudre rationnellement le problème, il semble que la religion et la science aient toujours été sur le pied de guerre, et qu'elles n'aient cessé de lutter, non seulement pour se dominer, mais pour s'anéantir l'une l'autre.

Pourtant, les deux principes sont encore debout. En

vain la théologie a-t-elle prétendu asservir la science : celle-ci a secoué le joug de la théologie. Depuis lors, il a pu sembler que les rôles s'étaient retournés, et la science, maintes fois, a annoncé la fin des religions; mais les religions subsistent, et la violence même de la lutte atteste leur vitalité.

Si l'on considère les doctrines où se résument et se définissent les idées actuelles sur le rapport de la religion à la science, on les voit se répartir en deux groupes, dont l'un représente ce que l'on peut appeler la tendance naturaliste, et l'autre la tendance spiritualiste.

Dans le premier, il nous a semblé qu'on pouvait ranger, à titre de spécimens : le positivisme d'Auguste Comte ou religion de l'Humanité ; l'évolutionnisme de Herbert Spencer avec sa théorie de l'Inconnaissable ; le monisme de Hæckel, qui conduit à la religion de la science; le psychologisme et le sociologisme, qui ramènent les phénomènes religieux aux manifestations naturelles de l'activité psychique ou sociale.

Dans le second on peut faire rentrer : le dualisme radical de Ritschl, aboutissant à la distinction de la foi et des croyances; la doctrine des limites de la science ; la philosophie de l'action, comme reliant à un principe commun la science et la religion ; la doctrine de l'expérience religieuse, telle que l'expose William James.

A cette liste de doctrines, une revue complète en ajouterait beaucoup d'autres. Ces exemples suffisent à montrer avec quelle ardeur, quelle persévérance et quelles ressources de part et d'autre se poursuit la lutte séculaire.

Prédire le résultat de cette lutte au nom de la seule logique serait une entreprise téméraire; car les champions de l'une et l'autre cause font depuis longtemps

assaut de dialectique sans réussir à se convaincre. Il s'agit ici, non de deux concepts, mais de deux êtres, dont chacun, selon la définition spinoziste de l'existence, tend à persévérer dans son être. Entre deux vivants, la victoire n'est pas à celui qui sait le mieux aligner des syllogismes, mais à celui dont la vitalité est la plus forte. D'ailleurs, la dispute est ici entre la connaissance, sous sa forme la plus exacte, et quelque chose qui, plus ou moins, se donne comme hétérogène à cette connaissance. Il y a nécessairement, entre ces deux termes, une sorte d'incommensurabilité logique.

Trancher la question en achevant *a priori* la courbe empirique d'évolution que l'on dégage ou croit dégager de l'histoire est, également, une méthode trop simple. Il ne suffit pas toujours qu'une chose soit vieille pour qu'elle touche à sa fin. Il n'en est pas nécessairement de la vie des idées, des sentiments, des choses morales comme de la vie des individus. Bien plus, quand ces choses sont mortes, elles peuvent renaître, surtout si elles ont eu le temps d'être oubliées. Ainsi se font les révolutions, qui sont d'autant plus hardies qu'elles ressuscitent des principes plus vieux. Quand Rousseau voulut renouveler le monde, il fit appel à la nature comme plus ancienne que toutes les coutumes. D'ailleurs, si l'histoire nous offre des évolutions qui semblent se faire dans un sens déterminé, elle nous présente aussi des mouvements rythmiques, où le développement même d'une période est l'acheminement à une période contraire. La marche des choses humaines est trop compliquée pour qu'on puisse remonter, d'une évolution donnée, aux causes mécaniques élémentaires qui la déterminent, et dont la connaissance rendrait seule possible une prédiction vraiment scientifique.

S'il est vrai que la religion et la science puissent être assimilées à des choses vivantes, comment mesurer leur vitalité, les réserves d'énergie, les possibilités de réveil qu'elles peuvent recéler? Ne voyons-nous pas, aujourd'hui même, certains naturalistes expliquer les mutations brusques que présentent parfois les espèces naturelles par des caractères, jusqu'alors latents, que quelque circonstance favorable met brusquement en valeur ?

Plutôt que de hasarder, sur l'avenir des religions, des prédictions plus faciles que vérifiables, il peut être intéressant de considérer l'état actuel de l'une et de l'autre, et de déterminer, d'après cette étude, la manière de concevoir leurs rapports, qui, selon la formule d'Aristote, paraît, à la fois, et possible et convenable.

Or, il semble que les deux puissances qui s'affrontent actuellement soient moins encore la religion et la science, comme doctrines, que l'esprit scientifique et l'esprit religieux. Peu importerait au savant, en définitive, que la religion n'affirmât rien, dans ses dogmes, qui ne fût d'accord avec les résultats de la science. Ces propositions seraient, par la religion, présentées comme dogmes, comme objets de foi; elles lieraient l'intelligence et la conscience, elles exprimeraient, en un mot, un rapport de l'homme avec un ordre de choses inaccessible à notre connaissance naturelle : c'en serait assez pour que le savant rejetât, non peut-être les propositions elles-mêmes, mais le mode d'adhésion qu'y donnerait le croyant. Et celui-ci, à son tour, s'il voyait toutes ses croyances, tous ses sentiments toutes ses pratiques expliquées et même justifiées par la science, serait plus éloigné que jamais de se réconcilier avec elle, puisque, ainsi expliqués, ces phénomènes perdraient tout caractère religieux.

Dès lors, c'est, aujourd'hui, tenter une œuvre sans grande portée que de chercher à démêler une certaine harmonie entre les dogmes de la religion et les conclusions de la science. Celle-ci, chez nombre de ses représentants, entend écarter la religion en principe et *a priori*, pour la manière de penser, de sentir, d'affirmer et de vouloir, qu'elle implique. L'homme religieux, déclare-t-on, fait de ses facultés un usage qui ne répond plus au progrès de la culture humaine. L'esprit scientifique n'est pas seulement autre que l'esprit religieux, il en est, proprement, la négation. Il est né de la réaction de la raison contre cet esprit. Son triomphe et la disparition de l'esprit religieux ne sont qu'une seule et même chose.

C'est donc moins la science et la religion proprement dites que l'esprit scientifique et l'esprit religieux, qu'il s'agit pour nous de mettre en présence l'un de l'autre.

Il importe, d'ailleurs, de remarquer que le commode système de la cloison étanche, fort à la mode au siècle dernier, ne se conçoit plus dans les conditions actuelles. Si la lutte n'est pas seulement entre deux doctrines, mais entre deux esprits, il est décidément impossible à un homme qui veut être une personne, c'est-à-dire une conscience une et raisonnable, d'admettre également, sans les confronter l'un avec l'autre, les deux principes qui se disputent les intelligences. Et ce qui est inconcevable chez l'individu l'est, à plus forte raison, dans la société, qui, elle aussi, est une sorte de conscience, et dont le jugement dépend moins que celui de l'individu des circonstances accidentelles. Plus que jamais, la question des rapports de la religion et de la science est capitale et inéluctable.

I

RAPPORTS DE L'ESPRIT SCIENTIFIQUE ET DE L'ESPRIT RELIGIEUX

Jadis, on pouvait juger indifférent de considérer en premier lieu la religion ou la science. Il n'en est plus de même aujourd'hui. La science s'est, selon une expression courante, émancipée. Tandis qu'elle n'avait autrefois de certitude que celle que lui conféraient certains principes métaphysiques, au moyen desquels elle s'appliquait à coordonner les phénomènes de la nature, elle a trouvé, dans l'expérience, un principe propre et immanent, d'où elle tire, sans autre auxiliaire que l'activité intellectuelle commune, et les faits, matériaux de son œuvre, et les lois, à l'aide desquelles elle coordonne les faits. Il suit de là que, pratiquement, dans sa genèse et dans son développement, la science se suffit, et que le premier trait de l'esprit scientifique, c'est, désormais, de n'admettre aucun autre point de départ de la recherche, aucune autre source de la connaissance, que l'expérience. Donc, pour le savant, la science se pose comme quelque chose de premier et d'absolu, et il est vain de lui demander de s'accorder avec quoi que ce soit. Elle a fait vœu de s'accorder avec les faits et avec eux seuls. Si l'on souhaite d'être écouté d'elle, il est indispensable d'accepter le point de vue où elle se place.

D'ailleurs, c'est elle surtout, aujourd'hui, qui attaque. La conscience humaine est, sans nul doute, désormais gagnée à la science, dont la certitude s'impose par une évidence irrésistible. La forme sous laquelle se présente aujourd'hui le problème des rapports de l'esprit religieux et de l'esprit scientifique,

est la suivante : l'esprit scientifique qui, chez certains de ses représentants, se donne pour la négation de l'esprit religieux, l'exclut-il en effet, ou en laisse-t-il, malgré certaines apparences, subsister la possibilité?

Qu'est-ce donc, au fond, que l'esprit scientifique, et quelles conséquences résultent de son développement dans l'humanité?

1° *L'esprit scientifique.*

Avec Descartes et surtout avec Kant, l'esprit scientifique paraissait déterminé, d'une manière immuable, par les conditions logiques de la science et par la nature de l'esprit humain. C'était, chez Descartes, le parti pris de considérer toutes choses d'un biais qui permît de les réduire, directement ou indirectement, à des éléments mathématiques ; chez Kant, c'était l'affirmation *a priori* d'une liaison nécessaire des phénomènes entre eux, dans l'espace et dans le temps. Armé de ces principes, l'esprit s'est élancé, avec une ardeur nouvelle, vers la découverte des lois de la nature ; et les succès qu'il a obtenus ont pu lui faire croire qu'il était désormais en possession de la forme éternelle et absolue de la vérité. Mais cette opinion a dû se modifier, lorsque l'on a examiné de plus près la manière dont se fait la science, les conditions de son développement et de sa certitude.

Il paraît bien établi aujourd'hui que l'esprit scientifique, non plus que les principes de la science, n'est pas quelque chose de tout fait et de donné; mais qu'il se forme lui-même à mesure que la science se crée et progresse. D'une part, c'est l'intelligence qui fait la science, et celle-ci ne s'extrait pas des choses comme, d'un composé chimique, un élément

de ce composé. D'autre part, l'œuvre réagit sur l'ouvrier; et ce que nous appelons les catégories de l'entendement n'est que l'ensemble des habitudes que l'esprit a contractées en se travaillant pour s'assimiler les phénomènes. Il les adapte à ses fins, et il s'adapte à leur nature. C'est par un compromis que se fait l'accord. Et ainsi, l'esprit scientifique n'est plus désormais un lit de Procuste où les phénomènes sont tenus de se ranger. C'est l'intelligence, vivante et souple, se développant et se déterminant, non sans analogie avec les organes du corps, par l'exercice même et le travail que l'œuvre à accomplir exige d'elle.

Deux idées, surgies à l'époque de la Renaissance, paraissent avoir particulièrement contribué à orienter l'esprit scientifique dans le sens où il marche désormais : d'une part, le désir de posséder enfin des connaissances certaines, susceptibles de durer et de s'additionner; d'autre part, l'ambition d'agir sur la nature. Ce double objet, la science se croit désormais en mesure de l'atteindre, en se donnant pour principe inviolable et unique l'expérience.

L'esprit scientifique, c'est, essentiellement, le sens du fait, comme source, règle, mesure et contrôle de toute connaissance. Or, ce que la science appelle un fait, ce n'est pas simplement une réalité donnée : c'est une réalité constatée ou constatable. Le savant qui se propose de déterminer un fait se place en dehors de ce fait, et l'observe, comme pourrait le faire tout autre esprit également mû par le seul désir de connaître. En ce sens, il s'applique à le discerner, à le fixer, à le noter, à l'exprimer au moyen de symboles connus, et, s'il est possible, à le mesurer. Dans chacune de ces opérations, l'esprit a une part indispensable; mais cette part consiste à élaborer le donné de manière qu'il soit, le plus possible, reco-

vable pour tous les esprits. Tandis que le donné primordial n'était guère qu'une impression, un sentiment individuel, l'œuvre d'art qu'y substitue l'esprit scientifique est un objet défini et existant pour tous, une pierre utilisable pour l'édifice de la science impersonnelle.

Ainsi s'est adaptée aux choses, et définie scientifiquement, à travers des tâtonnements sans nombre, l'antique aspiration de l'esprit philosophique à la connaissance de l'être en soi ou de la substance permanente des choses.

Cependant l'esprit, réfléchissant sur l'expérience, se demande si celle-ci ne fournit que des faits, et s'il ne serait pas possible, sous la seule direction de cette même expérience, de dépasser le fait proprement dit, et d'atteindre à ce qu'on appelle la loi. Jadis les lois étaient conçues comme dictées par l'intelligence à la matière: il s'agit maintenant de les déduire des choses elles-mêmes. Non qu'elles s'y trouvent toutes faites, et qu'il n'y ait qu'à les en extraire. Mais, de même que par une action et réaction mutuelles de l'esprit et de la connaissance se construit le fait scientifique, ainsi, peut-être, les faits eux-mêmes peuvent-ils être élaborés de manière à devenir des lois.

Une circonstance, qui, semble-t-il, eût pu ne pas se rencontrer, a justifié cette ambition. Si tous les phénomènes de la nature agissaient et réagissaient également les uns sur les autres, ils formeraient un ensemble d'une complication et d'une mobilité telles qu'il serait, sans doute, à tout jamais impossible d'en démêler expérimentalement les lois. Mais il se trouve que, parmi les choses qui tombent sous notre expérience, certains ensembles et certaines connexions, bien qu'encore très complexes, ont une

stabilité relative, et sont sensiblement indépendants du reste de l'univers. Cette circonstance a rendu possible l'induction expérimentale, par laquelle l'esprit, isolant deux phénomènes de l'ensemble des choses, détermine entre eux une solidarité.

Ainsi s'est définie scientifiquement, en s'adaptant aux choses données, la notion, jadis métaphysique, de causalité.

Ce n'est pas tout : l'esprit, mû par une troisième idée, celle d'unité, a cherché si, de cette idée même, il ne pourrait pas se former un schème applicable à une science expérimentale.

La connaissance immédiate des lois physiques est morcelée. Une loi est un couple de phénomènes liés entre eux, mais isolés des autres phénomènes. Par l'analogie et l'assimilation, l'esprit fait, de proche en proche, rentrer les lois les unes dans les autres, en les distinguant en particulières et en générales. Et ainsi, il réunit après avoir séparé; et il peut concevoir, comme un idéal, la réduction de toutes les lois à une loi unique.

L'unité des métaphysiciens est ainsi devenue la systématisation scientifique des phénomènes.

C'est à l'aide de symboles, parfois même d'artifices, que l'homme simplifie ainsi la nature ; mais le fait scientifique lui-même, point de départ de toutes ces inventions, n'est-il pas déjà un symbole construit, un équivalent imaginaire objectif du fait primitif?

L'esprit scientifique a conscience des conséquences qu'entraîne la hardiesse croissante de ses ambitions. Son objet est toujours le même : créer dans l'intelligence humaine une représentation, aussi fidèle et utilisable que possible, des conditions d'apparition des phénomènes. Mais, à mesure qu'il s'éloigne davantage des phénomènes concrets et particuliers, pour consi-

dérer ou imaginer des phénomènes généraux dont les conséquences éloignées sont seules vérifiables, il se rend compte que ses explications, suffisantes peut-être, ne sont pas pour cela nécessaires ; et il n'attribue à ces vastes conceptions que la valeur d'hypothèses expérimentales.

L'expérience, de plus en plus étendue et approfondie, ne s'est pas seulement assimilé les concepts philosophiques de substance, de causalité et d'unité. Elle a repris aux vieux penseurs un concept que la métaphysique et la science dogmatiques avaient pensé éliminer à tout jamais : le concept de changement radical, d'évolution, partielle ou même universelle. C'était l'un des grands principes dont les physiciens grecs discutaient la valeur. Or, soit dans nos moyens de connaître, de noter, de représenter, de classer les choses, soit dans la nature elle-même, la science, aujourd'hui, ne voit plus rien d'assurément stable et définitif. Non seulement une science purement expérimentale est, par définition, toujours approximative, provisoire et modifiable ; mais, d'après les résultats de la science elle-même, rien ne garantit la stabilité absolue des lois, même les plus générales, que l'homme a pu découvrir. La nature évolue, peut-être jusque dans son fond.

Solidaire des choses, l'esprit scientifique est désormais, lui-même, sujet à l'évolution. Il est, en ce sens, un esprit de relativité. Il considère toute explication comme nécessairement relative, et au nombre des phénomènes connus, et à l'état, peut-être passager, où lui-même se trouve actuellement Cette relativité, d'ailleurs, n'entame pas sa valeur, et ne met pas obstacle à cette addition continue des connaissances qui est le premier article de sa méthode. Car, l'évolution fût-elle radicale, elle n'est pas

conçue pour cela comme arbitraire et comme inconnaissable scientifiquement. Si les principes les plus reculés des choses se transforment, cette transformation même doit obéir à des lois analogues aux lois immédiatement observables, à des lois expérimentales.

Un dernier trait, lié aux précédents, caractérise l'esprit scientifiqne actuel. Sans doute, il n'est plus dogmatique, au sens qu'une métaphysique intellectualiste donnerait à ce mot. Mais il est et tend à persévérer dans son être, à la manière d'une chose vivante où se sont accumulées d'innombrables énergies naturelles. Il s'apparaît à lui-même comme la règle suprême du jugement et du raisonnement. Si donc il continue à repousser tout dogmatisme métaphysique, il rétablit à son profit une sorte de dogmatisme relatif, fondé lui-même sur l'expérience. Il croit à sa puissance d'expansion illimitée et à sa valeur indéfiniment croissante. Par suite, de quelque problème qu'il s'agisse, il se refuse à conclure, avec Dubois-Reymond : *Ignorabimus.* Ce que nous ignorons aujourd'hui, nul n'est en droit de déclarer que nous l'ignorerons toujours. N'est-ce pas, d'ailleurs, un résultat, à certains égards décisif, de savoir que, ce que nous ignorons, lors même que nous devrions l'ignorer toujours, est, en soi, connaissable conformément aux principes généraux de notre connaissance scientifique ? L'histoire de la science prouve qu'entre ce que nous connaissons et ce que nous ignorons nous avons le droit d'affirmer une continuité.

C'est pourquoi l'expression : scientifiquement inexplicable, est désormais vide de sens. Une force mystérieuse, un fait miraculeux, en admettant que le fait existe, n'est autre chose qu'un phénomène que nous ne réussissons pas à expliquer à l'aide des lois que nous connaissons. Si cette impossibilité est avérée, la

science en sera quitte pour chercher d'autres lois.

Si donc les lois qu'enseigne la science sont et demeurent, non des affirmations absolues, mais des questions que l'expérimentateur pose à la nature et dont il est prêt à modifier l'énoncé si la nature refuse de s'y accommoder, il n'en reste pas moins que l'esprit scientifique a une confiance pratique absolue dans le postulat qu'impliquent toutes ces questions, et qui n'est autre que la légitimité et l'universalité du principe scientifique lui-même.

Si tel est l'esprit scientifique, laisse-t-il, dans la conscience humaine, une place à l'esprit religieux ?

2° *L'esprit religieux.*

Il y aurait une manière très simple de trancher la question, ce serait de décréter que l'esprit scientifique est, à lui seul, tout l'essentiel de la raison humaine, que toutes les idées ou tendances par lesquelles celle-ci a pu se manifester à travers les âges ont désormais, dans les principes de la science, leur seule expression vérifiée et légitime. Dès lors, tout ce qui est en dehors de la science, serait par là même, en dehors de la raison ; et, comme la religion est nécessairement autre chose que la science, elle serait, *a priori*, reléguée parmi ces matériaux bruts de l'expérience, que la science, précisément, a pour objet de transformer en symboles objectifs, capables de vérité.

Pour que l'esprit scientifique admette la légitimité d'un point de vue sur les choses autre que le sien propre, il faut qu'il ne se considère pas comme adéquat à la raison même, qu'il reconnaisse les droits d'une raison plus générale, dont il est, sans doute, la forme la plus définie, mais dont il n'épuise pas le

contenu. Mais est-il évident que la raison scientifique ait désormais remplacé, purement et simplement, cette raison sans épithète, dont les hommes ont, de tout temps, fait le privilège de leur espèce ?

La raison scientifique est la raison, en tant que formée et déterminée par la culture des sciences. La raison, prise dans toute sa compréhension, est le point de vue sur les choses que détermine, dans l'âme humaine, l'ensemble de ses rapports avec elles. C'est le mode de juger que l'esprit se forme, au contact et des sciences et de la vie, en recueillant et fondant ensemble toutes les pensées lumineuses et fécondes qui jaillissent du génie humain.

Or, en se plaçant, en ce sens, non plus exclusivement au point de vue scientifique, mais au point de vue, plus général, de la raison humaine, on peut rechercher les rapports de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux sans que la question soit résolue d'avance.

Si la science, pratiquement, se suffit à elle-même, si elle a, dans l'expérience, une sorte de principe absolu et premier, s'ensuit-il qu'aux yeux de la raison, non plus seulement scientifique, mais humaine, elle puisse être considérée comme un absolu ? Il est très intelligible qu'une chose qui, prise en elle-même, semble être un tout, ne soit cependant, en réalité, qu'une partie d'un tout plus vaste. Tous les progrès se font en développant pour elle-même une partie qui, en fait, ne subsiste que par le tout auquel elle appartient. La science est dans son rôle en ne connaissant d'autre être, d'autre réalité que celle qu'elle enferme dans ses formules. Mais s'ensuit-il que la raison ne fasse désormais aucune différence entre l'être tel qu'il est connu par la science, et l'être tel qu'il est ?

La science consiste à substituer aux choses des

symboles qui en expriment un certain aspect, l'aspect traduisible par des rapports relativement précis, intelligibles et utilisables pour tous les hommes. Elle résulte d'un dédoublement de l'être en réalité pure et simple et en représentation distincte, dite objective. Si obstinée qu'elle soit à poursuivre le réel en ses plus déliés replis, elle demeure un œil qui contemple et objective les choses; elle ne peut, sans contradiction, s'identifier avec la réalité elle-même. L'universel, le nécessaire, l'objectivité, conditions de la connaissance, sont des catégories. Identifier les catégories avec l'être, c'est prêter à leur caractère d'exactitude immobile la valeur absolue que lui attribuaient les systèmes métaphysiques *a priori*. Dans la science réelle, les catégories de la pensée elles-mêmes sont muables, parce qu'elles doivent s'adapter aux faits, comme à une réalité distincte et inconnaissable *a priori*.

De cette dualité irréductible la science elle-même porte témoignage. Car les deux principes du réel, les choses et l'esprit, sont pour elle des données qu'elle ne peut résoudre. Quand elle les considère objectivement, à son point de vue, il lui semble, non seulement qu'elle se les assimile, mais qu'elle est capable de les réduire à une seule et même réalité. Mais ce travail même, elle ne peut l'exécuter que si les conditions lui en sont fournies; et ces conditions sont et demeurent: 1° des choses, qu'elle ne peut se donner elle-même; 2° un esprit, distinct de ces choses, qui les considérera objectivement et qui les transformera, de manière à se les rendre intelligibles. Les choses, l'esprit, quelles que soient d'ailleurs leur affinité ou leur opposition intrinsèque sont, ensemble, pour la science, l'être même dont celle-ci se distingue, et qu'elle ne peut ignorer, si elle s'ana-

lyse philosophiquement, puisqu'elle ne se forme que des éléments qu'elle puise continuellement en eux.

Ces éléments, du moins, se laissent-ils à ce point élaborer qu'ils deviennent exactement conformes aux exigences de la pensée scientifique ?

Les données scientifiques qui représentent les choses tiennent de leur origine un caractère qui ne semble pas entièrement assimilable à la science, par cette raison même que la science se propose d'envisager l'être à un point de vue contraire. Ce caractère est la continuité hétérogène, la multiplicité une, laquelle, pour devenir un objet, est tout d'abord traduite par les sens et par l'entendement en discontinuité qualitative et en multiplicité numérique. La science part de cette multiplicité hétérogène, qui, pour elle, représente la matière brute, et se donne pour tâche de la réduire à un continu homogène. Elle opère cette réduction en exprimant les qualités par des quantités. Or l'expression doit nécessairement conserver un rapport à la chose exprimée : autrement elle serait inutilisable. Lors même que toute trace de la discontinuité et de l'hétérogénéité des choses disparaîtrait dans les formules considérées à part, on ne saurait se dispenser de se rappeler le rapport des formules à la réalité et de se référer à ce rapport, lorsqu'il s'agit d'appliquer ces formules, et, par elles, d'apprécier les objets de l'expérience concrète.

Quant à aborder le problème inverse, et à se proposer, non plus de réduire à l'unité la diversité donnée, mais, partant de l'unité, d'en faire sortir la diversité, ce problème peut être historique ou métaphysique, mais il n'est qu'en apparence abordé par la science ; en réalité, il n'est pas scientifique. Une science purement expérimentale assimile, réduit, unifie, mais ne développe ni ne diversifie. C'est pourquoi

la trace du divers donné qui subsiste dans les réductions de la science est elle-même irréductible.

Pareillement, l'intelligence proprement scientifique, sujet de la science, laisse subsister, au-dessus d'elle, l'intelligence en général, En vain la science prétendrait-elle réduire l'intelligence au rôle de simple instrument, de préparateur passif : celle-ci travaille pour son compte, cherchant s'il y a, dans la nature, de l'ordre, de la simplicité, de l'harmonie, caractères évidemment bien plus propres à la satisfaire elle-même qu'à exprimer les propriétés intrinsèques des phénomènes. Et ces notions, qui président aux recherches de la science, ne sont pas, en réalité, des notions purement intellectuelles, ce sont, tout ensemble, des sentiments, des besoins esthétiques et moraux ; en sorte que le sentiment lui-même est lié à l'esprit scientifique, tel qu'il existe chez le savant, dans sa réalité vivante et agissante.

Il suit de là que, si la science s'empare, à sa manière, des choses et de l'esprit humain, elle ne les prend cependant pas tout entiers. Nécessairement, l'être des choses déborde l'être qu'elle s'assimile, et l'esprit humain déborde les facultés intellectuelles qu'elle utilise. Pourquoi, dès lors, l'homme n'aurait-il pas le droit de développer pour elles-mêmes celles de ses facultés que la science n'emploie qu'à titre accessoire, ou même qu'elle laisse plus ou moins inoccupées?

L'impossibilité de tracer une frontière précise entre la science et l'être, entre l'objectif et le subjectif, entre l'intelligence abstraite et le sentiment, la persistance nécessaire d'une zone moyenne où ces deux principes sont indiscernables, établit une continuité entre le monde scientifique, où l'être est réduit en

relations vides et universelles, et l'individu, vivant et pensant, qui attribue une existence et une valeur à son être propre. Vus de loin, à travers les concepts que nous y substituons pour pouvoir dogmatiser sur leur nature, l'intelligibilité abstraite, caractère de la science, et le sentiment de l'homme sont l'opposé l'un de l'autre. Mais dans la réalité cette séparation n'existe pas; et, si la science est un système de formules où la réalité individuelle ne doit plus avoir aucune place, elle ne se crée pourtant, elle ne se développe, elle ne subsiste que dans des esprits individuels, élaborant, dans un progrès sans fin, leurs impressions et idées individuelles. Et comme, en fait, ce qui existe, ce n'est pas précisément la science, abstraction qui ne désigne qu'un but, un absolu, donc une idée, mais le travail scientifique, lequel est toujours à l'état de devenir, la science réelle n'est point séparable des savants; et la vie mouvante et subjective en demeurera toujours une partie intégrante.

Lindividu, dans la science, cherche à systématiser les choses à un point de vue impersonnel. Comment la science, qui est son œuvre, lui interdirait-elle de chercher également à les systématiser du point de vue de l'individu lui-même? Ce genre de systématisation, il est vrai, ne comporterait pas de valeur objective, au sens que la science donne à ce mot; mais si elle satisfaisait le sentiment, elle répondrait à des besoins humains, non moins réels que le besoin de ramener les choses les unes aux autres.

On conçoit d'ailleurs des degrés divers dans la systématisation opérée au point de vue de l'individu. Le plus bas degré est la considération de toutes choses dans leur rapport à un moi unique, qui se prend pour le centre du monde. Or, au-dessus de cet individualisme extrême, il y a toute une échelle

de systématisations dans lesquelles les choses sont rapportées, non à un seul individu, mais à plusieurs, à l'ensemble des individus dont se compose un groupe, un corps, une nation, l'humanité. La systématisation subjective peut ainsi imiter, à sa manière, l'universalité de la science. Celle-ci dégage du particulier l'universel, par abstraction et par réduction. Un analogue de l'universel peut être obtenu, dans l'ordre subjectif, par l'accord des individus, par l'harmonie qui, de leur diversité, fait une sorte d'unité.

C'est une systématisation de ce genre que représente la religion. Elle attribue à l'individu une valeur, et le considère comme une fin en soi. Mais elle ne lui reconnaît d'autre moyen d'accomplir sa destinée que de tenir également les autres individus pour des fins en soi, et, par suite, de vivre pour autrui et en autrui. Ce n'est pas la personnalité d'une personne unique, mais de toutes les personnes, prises chacune comme fin et en même temps vivant d'une vie commune, qui est l'idée centrale à laquelle toutes choses doivent être rapportées.

Il n'est que juste, semble-t-il, de reconnaître qu'une telle systématisation, à la fois subjective et concrète, n'est nullement exclue par l'esprit scientifique. Ce sont là, selon une formule de La Bruyère, choses différentes, non incompatibles. On voudrait plus, cependant. Il ne nous suffit pas qu'une conception soit possible, recevable sans contradiction, pour que nous croyions devoir l'adopter. Il faut que nous ayons, en outre, quelque raison positive de la tenir pour vraie. Peut-on, en faveur de la religion, faire valoir une raison de ce genre ?

***

Il doit être permis à l'homme de considérer les conditions, non seulement de la connaissance scientifique, mais de sa vie propre. Or, s'il est, pour la vie humaine telle que nous l'observons et la concevons, un fondement nécessaire, c'est la croyance à la réalité et à la valeur de l'individualité.

Chacun de mes actes, la moindre de mes paroles ou de mes pensées signifie que j'attribue quelque réalité, quelque prix à mon existence individuelle, à sa conservation, à son rôle dans le monde. De la valeur objective de ce jugement je ne sais absolument rien ; je n'ai nul besoin qu'on me la démontre. Si par hasard j'y réfléchis, je trouve que cette opinion n'est sans doute que l'expression de mon instinct, de mes habitudes et de mes préjugés, personnels ou ataviques. Conformément à ces préjugés, je me suggère de m'attribuer une tendance à persévérer dans mon être propre, de me croire capable de quelque chose, de considérer mes idées comme sérieuses, originales, utiles, de travailler à les répandre et à les faire adopter. Rien de tout cela ne tiendrait devant le moindre examen tant soit peu scientifique. Mais sans ces illusions je ne pourrais vivre, du moins vivre en homme ; et, grâce à ces mensonges, il m'arrive de soulager quelques misères, d'encourager quelques-uns de mes semblables à supporter ou à aimer l'existence, de l'aimer moi-même, et de chercher à en faire un usage passable.

Il en est de la vie sociale comme de la vie individuelle. Elle repose sur l'opinion, scientifiquement futile, que la famille, la société, la patrie, l'humanité sont des individus qui tendent à être et à subsister, et qu'il est possible et bien de travailler à maintenir et développer ces individus.

Si attachés que nous soyons à la science, nous concevons la légitimité et la dignité de l'art. Mais l'art prête aux choses des propriétés contradictoires avec celles qu'y constate la science. L'art découpe dans la réalité un objet quelconque, un arbre, un chaudron, une forme humaine, le ciel ou la mer, et dans cet être de fantaisie, il infuse une âme, une âme surnaturelle, fille du génie de l'artiste; et par cette transfiguration il arrache au temps et à l'oubli cette forme contingente et instable à laquelle les lois de la nature n'accordaient qu'un simulacre d'existence momentanée.

La morale prétend qu'une chose est meilleure qu'une autre; qu'il y a en nous des activités inférieures et des activités supérieures; que nous pouvons, à notre gré, exercer celles-ci ou celles-là; que nous devons croire aux suggestions d'une faculté mal définie, irréductible d'ailleurs aux facultés purement scientifiques, et qu'elle appelle la raison; et que, en suivant ses conseils ou en obéissant à ses commandements, nous transformerons notre individualité naturelle en une personnalité idéale. Que valent toutes ces phrases, si la science est seule juge?

Il n'est pas jusqu'à la science elle-même qui, considérée, non dans les théorèmes que les écoliers apprennent par cœur, mais dans l'âme du savant, ne suppose une activité irréductible à l'activité scientifique. Pourquoi cultiver la science? Pourquoi s'imposer tant de travaux, de jour en jour plus ardus? Est-ce que la science est nécessaire pour vivre, à supposer que la vie soit un bien, soit une réalité? Est-ce sûrement une vie plus agréable, plus tranquille, plus conforme à notre goût naturel de bien-être et de moindre action, que la science nous procurera? Ne serait-ce pas plutôt une vie plus haute, plus noble,

plus difficile, riche de luttes, de sensations et d'ambitions nouvelles, amoureuse notamment de la science, c'est-à-dire de la recherche désintéressée, de la pure connaissance du vrai? Qu'est-ce que les joies intenses et supérieures de l'initiation à la recherche, de la découverte principalement, sinon le triomphe d'un esprit qui réussit à pénétrer des secrets en apparence indéchiffrables, et qui jouit de son labeur victorieux, à la manière de l'artiste? Qui peut mettre à la science son prix, sinon la libre décision d'un esprit qui, dominant l'esprit scientifique lui-même, croit à un idéal esthétique et moral?

Ainsi, quelque manifestation de la vie que l'on considère, du moment qu'il s'agit de la vie humaine, consciente et intelligente, et non pas seulement d'une vie purement instinctive et s'ignorant elle-même, on la voit impliquer d'autres postulats que ceux qui président aux sciences. D'une manière générale, tandis que le postulat de la science est cette proposition : tout se passe comme si tous les phénomènes n'étaient que la répétition d'un phénomène unique, le postulat de la vie peut être ainsi énoncé : agir comme si, parmi l'infinité de combinaisons, toutes égales entre elles au point de vue scientifique, que produit ou peut produire la nature, quelques-unes possédaient une valeur singulière, et pouvaient acquérir une tendance propre à être et à subsister.

Les opérations mentales que suppose l'usage de ce postulat peuvent, semble-t-il, être déterminées.

C'est, premièrement, la foi. Non une foi aveugle. La foi dont il s'agit est guidée par la raison, par l'instinct, par le sens de la vie, par l'exemple, par la tradition; mais dans aucune de ces sollicitations ne se trouve le motif scientifique qui permettrait

de dire : cela est. Comme, précisément, il s'agit de diriger son intelligence dans un sens différent de la résultante mécanique des choses, il est impossible qu'ici la science suffise. Le mot de saint Augustin qui avait frappé Pascal reste vrai : On travaille pour l'incertain. Pour l'homme qui pense, la vie est une gageure. On ne conçoit pas qu'il en puisse être autrement.

De cette première condition une seconde résulte. La foi, en effet, n'est pas nécessairement l'acceptation passive de ce qui est. Au contraire, elle est capable de prendre pour objet ce qui n'est pas encore, ce qui ne semble pas devoir être, ce qui, peut-être, serait impossible sans cette foi même. C'est pourquoi la foi, chez l'homme en général et surtout chez les hommes supérieurs, engendre un objet de pensée plus ou moins nouveau, une représentation intellectuelle originale, sur laquelle elle fixe son regard. L'homme qui veut agir en homme se propose une fin. Selon la hardiesse et la puissance de la foi, cette fin est un idéal plus ou moins élevé, plus ou moins distinct du réel. Tout d'abord, la foi ne voit son objet que confusément, dans le lointain et dans les nuages. Mais elle fait effort pour le déterminer conformément au besoin de l'intelligence et de la volonté. Et elle le détermine, en effet, peu à peu, à mesure qu'elle travaille à le réaliser.

Enfin, de la foi créatrice et de l'objet qu'elle pose devant elle procède une troisième condition de l'action : l'amour. La volonté, en effet, s'éprend de son objet idéal, à mesure que, sous l'influence combinée de la foi et de l'intelligence, cet objet se peint de couleurs plus belles et plus vives.

Foi, représentation d'un idéal, enthousiasme, telles sont les trois conditions de l'action humaine. Mais ne

sont-ce pas, précisément, les trois moments du développement de l'esprit religieux? Ces trois mots n'expriment-ils pas fidèlement la forme que prennent, sous l'influence religieuse, la volonté, l'intelligence et le sentiment ?

La vie humaine, donc, par un côté, par ses ambitions idéales, participe naturellement de la religion. Comme il est clair que, par l'autre, par son rapport à la nature, elle participe de la science, puisque c'est à la science qu'elle demande les moyens d'atteindre ses fins, il paraît juste de voir dans la vie le trait d'union de la science et de la religion.

Mais le sens de la vie humaine, joint à la science, ne suffit-il pas, précisément, à diriger la conduite de l'homme, sans qu'il soit besoin d'y ajouter la religion proprement dite? Sans doute, la science, à elle seule, ne fournit que les moyens de l'action, et reste muette sur les fins. Mais, pour déterminer ces dernières comme le demande la raison, nous avons, semble-t-il, au sein de la nature même, deux guides plus sûrs que tous ceux qui pourraient s'imposer à nous à titre d'autorités dites supérieures : l'instinct et la conscience sociale.

L'instinct est un fait, une donnée précise et positive. Quelles que soient ses origines, il représente la tendance et l'intérêt de l'espèce. Le suivre est évidemment le premier devoir de quiconque veut, comme la raison le prescrit, marcher d'accord avec la nature.

En même temps qu'individu appartenant à une espèce naturelle, chaque homme est membre d'une société humaine. Ceci encore est un fait ; car l'homme n'est homme, être raisonnable et libre, que par sa participation à cette société. Donc il doit se confor-

mer aux conditions d'existence de cette société. Et comme, pour chaque société donnée, à chaque époque donnée, les conditions d'existence sont exprimées par un ensemble de traditions, lois, idées, sentiments, qui constituent une sorte de conscience sociale, c'est, pour l'individu qui veut être bon à quelque chose, qui veut être lui-même en un sens objectif et vrai, un second devoir d'obéir aux commandements de la société où il vit, d'être un organe docile et actif de cette société.

Que faut-il de plus à l'homme pour régler sa vie? On dispute trop sur les fins. Pour un esprit bien fait elles sont claires, car elles sont données. Ce sont surtout les moyens qui sont à chercher, et la science est là pour les fournir.

Doctrine raisonnable, en effet, et qui, suivie en conscience, serait déjà singulièrement haute :

Ὡς χαρίεν ἐσθ' ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ ! [1]

Quelle chose aimable que l'homme, quand il est vraiment homme !

Mais peut-on affirmer que cette doctrine soit suffisante pour contenter la raison humaine? Celle-ci demande, non seulement le raisonnable, mais le mieux, là où il est possible. Et elle veut que nous le rendions possible.

Or, savons-nous si l'instinct que nous trouvons en nous est une perfection qu'il nous soit interdit de dépasser? Il pouvait paraître tel, quand on le croyait primitif, immuable, immédiatement issu de la nature éternelle ou de la sagesse divine. Mais aujourd'hui, quelle que soit son origine et sa genèse, on le considère comme acquis, contingent, modifiable. Il est

1. Ménandre.

pour l'homme un fait, profond sans doute et relativement stable, mais, finalement, semblable aux autres faits. Devant l'évolutionnisme, il n'y a plus de fait qui soit sacré. L'homme, d'ailleurs, a appris de la science même qu'on peut se servir de la nature pour la dépasser, qu'en lui obéissant on peut la dominer. Pourquoi ne se servirait-il pas de son instinct au lieu de s'y asservir? Et alors, où placera-t-il la fin au regard de laquelle l'instinct sera traité comme moyen?

La conscience sociale, elle aussi, est le produit d'une évolution. Les lois morales ne sont plus éternelles. Elles ne sont plus des révélations divines. Elles formulent ce qui a survécu des entreprises des novateurs contre les lois et coutumes de leur pays et de leur temps. Elles ont grand'peine aujourd'hui à maintenir leur autorité. Sont-elles anciennes? On n'admet pas qu'elles puissent convenir encore à une société où tant de choses ont changé. Les choses anciennes n'ont qu'un droit, celui de disparaître et de faire place nette pour les choses nouvelles. Sont-elles récentes? Quelle force peut avoir une institution que le temps n'a pas éprouvée, dont chacun connaît l'origine, faite de hasards, de calculs, de mensonges, d'entraînements, de circonstances passagères? Si respectables que soient les idées et les lois de notre époque, pourquoi enchaîneraient-elles notre conscience plus que les lois et idées des temps passés n'ont lié la conscience de nos devanciers? Qu'est-ce que le progrès, ce levier de l'esprit moderne, sinon le droit de l'avenir sur le présent? Et qu'est-ce que le génie, sinon, à travers l'ensemble d'idées par lesquelles l'individu tient nécessairement à son époque, une sorte de vision d'idées nouvelles, qui, le plus souvent, dépassent la faculté de compréhension des contemporains?

Certes, tout homme raisonnable respecte les lois, coutumes, idées et sentiments de son milieu et de son temps, comme il se conforme à l'instinct de son espèce ; mais il ne peut voir, ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux mobiles, des règles ultimes, au delà desquelles il n'ait le droit de rien concevoir. Il trouve, au contraire, dans sa raison même, dont l'essence est la recherche indéfinie du mieux, une incitation à faire servir l'instinct et la conscience sociale eux-mêmes à la poursuite de fins supérieures.

Sans doute, l'homme pourrait vivre sans se donner d'autre fin que la vie, mais il ne le veut pas. Il pourrait se borner à faire ce qu'il fait, ce qu'on fait ; mais s'il réfléchit, cela ne lui suffit pas. Rien ne le force à se dépasser, à chercher, à vouloir, à être. C'est une aventure qu'il tente, c'est un hasard qu'il court, c'est un combat qu'il lui plaît de livrer. Mais le mot de Platon demeure vrai : Le combat est beau et l'espérance est grande :

Καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

On ne peut se dissimuler qu'essayer de dépasser sa nature, c'est se croire libre et vouloir agir comme tel. Et comme la liberté ne consiste pas à agir sans raison, mais au contraire à agir d'après la raison même, se supposer libre, c'est croire que l'on peut trouver dans la raison des motifs d'action qui ne soient pas de simples lois physiques, mécaniquement déterminantes. Est-il vrai que la raison même, et non pas une sorte de curiosité esthétique de l'inconnu ou de l'héroïsme, nous invite à livrer le combat dont parle Platon ; et par quelle combinaison d'idées en arrive-t-elle à nous lancer dans une voie dont l'issue paraît inconnaissable ?

La pratique suppose : 1° la foi ; 2° un objet pro-

posé à cette foi ; 3° l'amour de cet objet et le désir de le réaliser. Que trouverons-nous au fond de ces trois éléments, si nous essayons de nous en faire une idée quelque peu distincte ?

Si nous nous demandons, en premier lieu, comment se précise et se justifie cette foi qu'enveloppe nécessairement toute action consciente, nous trouvons qu'elle repose, sciemment ou inconsciemment, sur l'idée et le sentiment du devoir. Croire, c'est-à-dire affirmer, non paresseusement mais résolument, autre chose que ce qu'on voit et ce qu'on sait, impose à la raison un effort. Cet effort veut un motif. La raison trouve ce motif dans l'idée du devoir.

Le devoir est une foi. Il est banal de remarquer qu'il n'est plus le devoir si l'accomplissement en est démontré fatal ou même désirable pour des raisons d'évidence matérielle. Le devoir est la foi par excellence. A toute autre croyance on peut apporter l'appui de raisons sensibles: utilité, exemple des autres hommes, affirmation de l'autorité compétente, coutume, mode, tradition. Le devoir est tout ramassé en lui-même : il ne donne pas d'autre raison que son incorruptible désintéressement.

Et, malgré tous les raisonnements par lesquels les habiles tentent de la séduire, la raison persiste à sentir en elle une affinité pour cette loi mystérieuse. On ne réussit ni à dépouiller le devoir de son caractère suprasensible, ni à l'éliminer de la vie humaine. Chaque fois que l'homme, avant d'agir, s'interroge jusqu'au bout sur les raisons qui doivent déterminer son action, il rencontre, tôt ou tard, la question du devoir, et il ne se satisfait que s'il y peut répondre. Et pour qu'une autorité, quelle qu'elle soit, se fasse accepter, il faut qu'au-dessus d'elle plane, souveraine universelle, la loi du devoir. La foi qui préside à la vie

humaine n'est autre, en définitive, que la foi au devoir.

Cette foi n'est pas une simple notion abstraite : c'est une puissance vivante et féconde. Sous l'action du devoir, l'intelligence conçoit et engendre. Elle projette devant l'œil de la conscience des formes qui traduisent, dans un langage imaginatif et communicable, le contenu de l'idée du devoir, en lui-même indéfinissable. Là où l'intelligence n'a d'autre fin que de connaître, les formes qu'elle compose sont la représentation de l'influence exercée sur les sens de l'homme par l'action des objets extérieurs. On peut supposer qu'indirectement ces formes procèdent des objets eux-mêmes. Mais, s'il s'agit d'une idée pratique, représentation d'un acte, non nécessaire, mais possible et convenable, l'objet ne peut plus être une simple image de la réalité donnée : il est, en quelque manière, une invention. L'esprit, certes, emploie les ressources que lui offrent le monde extérieur et la science ; il adopte la langue du milieu où il vit. Toutefois, son opération n'est pas un simple épiphénomène, ou une résultante mécanique des phénomènes donnés : c'est une action effective. Considérons l'artiste tandis qu'il crée : il part d'une idée d'abord confuse et lointaine; et cette idée, peu à peu, se rapproche et se dessine, grâce à l'effort même qu'il fait pour la saisir et la réaliser. De même, l'écrivain cherche l'idée au moyen de la forme, pendant qu'il plie la forme à l'expression de l'idée. Vivifié par la foi, l'entendement se fait de l'idéal une représentation d'abord confuse; et, peu à peu, il se rend cette notion plus distincte, en y adaptant tout ce qui, parmi les ressources dont il dispose, paraît propre à la traduire et à la développer.

L'objet que pose l'intelligence comme expression ou fondement de l'idée du devoir est nécessairement

le plus haut, le plus parfait qu'il nous soit possible de concevoir : il faut qu'il soit tel pour expliquer les caractères singuliers de cette idée. Cet objet, qui surgit du fond de la conscience, la dépasse infiniment : son apparition dans le champ de la conscience est ainsi pour elle une révélation. Et ce caractère ne saurait disparaître, parce que, l'objet devenant toujours plus grand et plus haut à mesure que l'homme fait effort pour le mieux concevoir, la disproportion du réel et de l'idéal va croissant avec le progrès de la réflexion et de la volonté, au lieu de s'atténuer.

La troisième condition de la vie, c'est l'amour de l'homme pour l'idéal qu'il se représente. Or, comme la foi et comme l'idéal, l'amour, si on l'approfondit, plonge au delà de la nature proprement dite. C'est, entre personnes distinctes, une unité d'être qui défie l'analyse. Il y a, sans doute, une forme d'amour dans laquelle l'individu ne considère que soi et n'a en vue que sa jouissance propre. Et cet amour n'est guère que la conscience d'un instinct. Mais de cet amour, qui, organisé par l'intelligence, devient l'égoïsme, l'homme, à mesure qu'il montait vers l'humanité, a, de plus en plus nettement, distingué un autre amour, qu'on peut appeler l'amour de dévouement, grâce auquel il veut vivre, non seulement pour lui-même, mais pour autrui, en autrui. C'est cet amour que ressent Victor Hugo quand il s'écrie « Insensé, qui crois que tu n'es pas moi ! » L'amour fait de deux êtres un être, en laissant à chacun d'eux sa personnalité ; bien plus, en accroissant, en réalisant dans toute sa puissance la personnalité de l'un et de l'autre. L'amour n'est pas un lien extérieur, tel qu'une association d'intérêts ; ce n'est pas non plus l'absorption d'une personnalité par une autre : c'est la participation de l'être à l'être, et, avec la création

d'un être commun, l'achèvement de l'être des individus qui forment cette communauté.

S'il en est ainsi, l'amour de l'homme pour l'être idéal et parfait que pressent sa raison est déjà un sentiment d'union avec cet idéal. C'est le désir d'une participation plus intime à son être et à sa perfection. C'est cette perfection même, en tant qu'elle nous tire à elle. L'amour de dévouement ou le don de soi aux choses idéales, le féminin éternel, comme l'a appelé Gœthe, est une puissance divine, qui descend en nous et qui nous tire vers les hauteurs :

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Ainsi, pour qui cherche le ressort caché de la foi, ce ressort se découvre dans l'idée et le sentiment du devoir, comme d'une chose sacrée. Pour qui approfondit l'idée de progrès, objet de la foi, cette idée implique la conception de l'être idéal et infini. Et l'amour de cet idéal est, au fond, le sentiment d'une parenté avec lui, d'un commencement de participation à son existence.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'à la racine de la vie humaine, comme telle, gît ce qu'on appelle la religion?

Remonter au principe créateur de la vie n'est pas une nécessité. On peut vivre par le seul instinct, ou par la routine, ou par l'imitation; on peut vivre, peut-être, par l'intelligence abstraite et par la science. La religion offre à l'homme une vie plus riche et plus profonde que la vie simplement spontanée ou même intellectuelle: elle est une sorte de synthèse ou plutôt d'union intime et spirituelle de l'instinct et de l'intelligence, dans laquelle chacun des deux, fondu avec l'autre, et, par là même, transfiguré et exalté, possède une plénitude et une puissance créatrice qui lui échappe quand il agit séparément.

II

LA RELIGION.

Il est vrai que plusieurs contesteront cette place faite à la religion dans la vie humaine. Hier encore, diront-ils, il était loisible à la religion de travailler au progrès de l'humanité, parce que la morale y était plus ou moins suspendue. Mais cette solidarité n'était qu'un fait contingent et transitoire. Historiquement, religion et morale sont nées et se sont développées en dehors l'une de l'autre. Et c'est le progrès même de la morale qui a contraint la religion de s'adapter à elle et de la faire sienne. Mais de même que, primitivement, elles étaient indépendantes l'une de l'autre, ainsi elles se séparent à l'heure actuelle ; et la morale, désormais émancipée et devenue semblable aux autres sciences, suffit et suffit seule à la direction de l'humanité.

La question des rapports de la morale et de la religion est, peut-être, dans les théories de ce genre, trop aisément tranchée. Les origines psychologiques de la morale sont difficiles à déterminer : Socrate était une âme profondément religieuse. De ce que deux formes vivantes, prises au moment où commence pour nous l'histoire, apparaissent comme indépendantes, il ne s'ensuit pas qu'elles aient des origines distinctes : autrement, le transformisme des naturalistes serait un non-sens. Et ce qui nous intéresse pour la conduite de notre vie, c'est moins l'identité ou la diversité d'origine empirique, que le rapport qui s'établit entre les idées dans la raison humaine, à mesure que celle-ci se perfectionne. Qu'importe que la religion ait jadis

enseigné la haine, si maintenant elle enseigne l'amour? Qu'importe que la morale ait d'abord condamné la religion des théologiens, si, cherchant un point d'appui dans la conscience, elle a, par la suite, rejoint et embrassé la religion de l'esprit? La morale n'est pas la négation de la religion : entre les préceptes de l'une et les commandements de l'autre, il n'y a, le plus souvent, qu'une différence de langage.

La religion, toutefois, même dans les parties où elle coïncide avec la morale, s'en distingue par plusieurs caractères.

Et d'abord, si les préceptes proprement dits sont, en grande partie, identiques des deux côtés, une différence se manifeste en ce qui concerne le fondement. Beaucoup d'esprits estiment cette différence négligeable. Mais la question du fondement, qui peut être secondaire pour un littérateur moraliste, est capitale au point de vue religieux, parce que religion, c'est, avant tout, pratique, vie, réalisation, et que le fondement, c'est le principe de la réalisation. Ce qu'entend procurer la religion, c'est, tout d'abord, des moyens efficaces, non seulement de connaître, mais de pratiquer effectivement son devoir. Elle estime que des idées pures, si évidentes soient-elles, ne suffisent pas à mouvoir la volonté, que ce qui produit l'être, c'est l'être, et elle offre à la vertu humaine, pour l'aider à être et à s'élever, l'appui de la perfection divine.

La religion, en second lieu, telle que son évolution l'a faite, est la communion de l'individu, non plus seulement avec les membres de son clan, de sa famille ou de sa nation, mais avec Dieu comme père de l'univers, c'est-à-dire, en Dieu, avec tout ce qui est ou peut être. La religion est, désormais, essentiellement universaliste. Elle enseigne une radicale égalité

et fraternité de tous les êtres ; et elle donne pour mobile aux actions de l'individu la persuasion que, si humble soit-il, il peut travailler efficacement à l'avènement du royaume de Dieu, c'est-à-dire de la justice et de la bonté.

Enfin, la religion entend exercer sur l'homme une action interne et substantielle. Ce ne sont pas seulement les actes extérieurs, les habitudes, les mœurs qu'elle veut atteindre, c'est l'être même, dans la source la plus profonde de ses sentiments, de ses pensées, de ses désirs et de ses volontés. Les moralistes professent volontiers que l'on n'aime pas comme on veut, mais comme on peut. Or la religion commande, précisément, l'amour ; et elle donne la force d'aimer.

Il est vrai que la froide raison hésite à voir dans ces idées autre chose que des exagérations ou des paradoxes. Mais il est remarquable qu'en dépit ou à cause de ses allures paradoxales, la religion a été, de tout temps, l'une des forces les plus puissantes qui aient mû l'humanité. La religion a uni et divisé les hommes, elle a fait et défait les empires, elle a suscité les guerres les plus acharnées, elle a opposé à la toute-puissance matérielle, comme un obstacle insurmontable, l'esprit. Elle a, dans le for intérieur de l'individu, soulevé des luttes aussi dramatiques que les guerres entre les nations. Elle a affronté et dompté la nature, elle a fait l'homme heureux dans la misère, misérable dans la prospérité. D'où lui vient cet empire étrange, sinon de ce que la foi est plus forte que la connaissance, la conviction que Dieu est avec nous plus efficace que tout secours humain, l'amour plus fort que tous les raisonnements ?

***

L'humanité est-elle en train de répudier la religion, pour chercher, à travers des expériences poussées en tout sens, quelque nouveau guide ? Il est possible ; car, si l'on ne peut affirmer qu'en ce monde les formes les plus élémentaires elles-mêmes se conservent sans diminution, comment les formes et les valeurs supérieures seraient-elles assurées de subsister ? Rien n'empêche que des valeurs, non seulement ne se transforment, mais ne se perdent, et que la religion ne soit du nombre. Mais il est possible aussi que, même chez les esprits les plus libres et les plus éclairés, la religion se maintienne. Car, jusqu'ici, sa vitalité et sa puissance d'adaptation ont dépassé tout ce qu'on peut imaginer. Et, dans l'ordre moral, on ne sait jamais si une forme d'existence est définitivement abolie, puisque, d'ordinaire, les révolutions humaines consistent précisément à ressusciter des choses mortes.

La vie des religions, toutefois, n'est pas soustraite à la loi générale d'après laquelle le vivant, s'il veut durer, doit se mettre d'accord avec ses conditions d'existence. Vitalité et souplesse sont en raison directe l'une de l'autre. Le bouddhisme, au Japon, n'est pas le bouddhisme de l'Inde, et le christianisme du Moyen Age s'est adapté à la philosophie d'Aristote et à l'idée romaine de l'Empire. Vraisemblablement, il en sera de l'avenir comme du passé. La religion subsistera, si, en même temps qu'elle porte en elle une foi intense, elle reste en contact, en rapport d'action et de réaction avec les idées, les sentiments, les institutions et la vie des sociétés humaines.

Quelles sont, dans les sociétés actuelles, ces données dont il est impossible de faire abstraction ?

C'est d'abord la science, laquelle, dans ses conclusions générales, dans son esprit surtout, s'impose désormais à la raison humaine.

De même, si la morale des philosophes est diverse dans ses principes, dans ses démonstrations, dans ses théories, il n'y en a pas moins, dans les esprits, une morale vivante et agissante, encore qu'imparfaitement définie, qu'il est impossible de heurter de front. Cette morale, en réalité, est moins faite de doctrines raisonnées que de traditions, de coutumes, de croyances religieuses, d'enseignements et d'exemples laissés par les hommes supérieurs, d'habitudes créées par la vie, par les institutions, par l'influence des conditions physiques, intellectuelles et morales. Elle représente l'expérience de l'humanité.

Enfin la forme de la vie sociale dans les différents pays est une troisième condition avec laquelle les religions sont obligées de compter. Jadis elles étaient essentiellement nationales. Mais une religion nous apparaît désormais comme d'autant plus haute qu'elle plane davantage au-dessus des différences qui divisent l'humanité. La coexistence de l'esprit d'universalisme avec le maintien nécessaire des traditions, des sentiments, de l'esprit, de la vie propre à chaque nationalité est l'un des problèmes qui tourmentent la conscience actuelle. D'autre part, le régime démocratique, qui se généralise dans les nations modernes, se présente parfois comme hostile au principe même de la religion.

Rien n'empêche, semble-t-il, que la religion ne s'adapte à ces conditions.

Soit par évolution, soit par l'action des milieux qu'elle a traversés, la religion, qui jadis s'était surchargée de rites, de dogmes, d'institutions, a, de plus en plus, dégagé, de cette enveloppe matérielle,

l'esprit qui est son essence. Le christianisme, en particulier, la dernière des grandes créations religieuses qu'ait vues l'humanité, n'a, pour ainsi dire, tel que l'enseigne le Christ, ni dogmes ni rites. Il demande que l'homme adore Dieu en esprit et en vérité. Ce caractère spirituel a dominé toutes les formes qu'il a revêtues. Et aujourd'hui encore, après qu'on a essayé de l'emprisonner, soit dans des formes politiques, soit dans des textes, il subsiste, chez les peuples les plus cultivés, comme une affirmation irréductible de la réalité et de l'inviolabilité de l'esprit.

Que la religion se déploie ainsi dans le monde, selon sa nature propre, comme une activité toute spirituelle, visant à transformer les hommes et les choses du dedans et non du dehors, par la persuasion, par l'exemple, par l'amour, par la prière, par la communion des âmes, et non par la contrainte ou par la politique; et il est clair qu'elle n'a rien à redouter du progrès de la science, de la morale ou des institutions.

Affranchie du joug d'une lettre immuable et muette, ou d'une autorité qui ne serait pas purement morale et spirituelle, et rendue à elle-même, elle redevient excellemment vivante et souple; capable de se concilier avec tout ce qui est; partout chez elle, puisqu'en tout ce qui est elle discerne une face qui regarde Dieu. Ce qui a pu paraître contradictoire avec les idées ou les institutions modernes, c'est telle ou telle forme extérieure, telle ou telle expression dogmatique de la religion, vestige de la vie et de la science des sociétés antérieures : ce n'est pas l'esprit religieux, tel qu'il circule à travers les grandes religions. Car cet esprit n'est autre que la foi au devoir, la recherche du bien et l'amour universel, ressorts secrets de toute activité haute et bienfaisante.

Mais, dira-t-on, l'esprit religieux tout seul, san une forme visible qui le manifeste, est-ce encore la religion, est-ce encore une réalité?

Une distinction est ici nécessaire. Si le principe spirituel est conçu comme obtenu et déterminé, suivant une méthode purement objective, par l'élimination de tous les éléments matériels et définissables dont se composent les phénomènes religieux donnés dans l'expérience, il est clair que, dans ce principe, il n'y a plus rien de réel, et que ce n'est qu'un mot, par lequel on désigne un résidu imaginaire. Qu'est-ce que la personnalité d'un homme, si je prétends la trouver dans ce qui reste, après que j'ai retranché de cet homme, pris comme phénomène extérieur, tous les éléments qui lui sont communs avec d'autres êtres? C'est ainsi que l'Impératif catégorique de Kant n'est qu'une abstraction vide pour les critiques qui, faute d'entrer dans la pensée du philosophe, entendent sa doctrine en un sens tout objectif et dogmatique. Chercher l'esprit dans la matière, c'est se mettre dans l'impossibilité de le trouver.

Mais, en fait, l'idée du devoir est une idée active, et puissante, qui confère à l'objet où nous l'incorporons une autorité incomparable. Et toutes les forces qui meuvent l'activité humaine, toutes les causes premières des grands mouvements historiques sont ainsi des impondérables dont on suggère l'idée par des explications symboliques, mais que l'on ne pourra jamais enfermer dans des formules.

On a souvent remarqué, avec étonnement, la puissance des mots. Et, en effet, l'élan et l'accord que l'on ne pourrait obtenir des hommes en leur enseignant une doctrine claire et conséquente, on le crée, d'emblée, en leur jetant un mot tel que : liberté, patrie, empire, justice, Dieu le veut! Dieu est avec nous! Es-

ce que, plus intelligentes que les savants, les foules mettent sous ces mots des idées claires? Et faut-il supposer que les concepts suggérés par ces mots sont identiques dans tous les esprits? Bien plutôt doit-on admettre que ces mots sont des signaux, à l'appel desquels s'éveille et fermente dans les âmes une masse confuse et flottante de sentiments, d'idées, d'aspirations, de passions, qui se propagent d'individu à individu, par une sorte de contagion. Une force réelle est ainsi créée, qui transportera les foules : cette force est une tendance, une aspiration, un esprit commun, ce n'est pas un concept clair et défini.

Il y a ainsi des principes essentiellement formels qui sont, en même temps, très positifs et efficaces; et l'on conçoit que Kant ait pu considérer, éminemment, la notion du devoir comme un principe de ce genre. Mais Kant n'attribuait à la notion de devoir une telle valeur que parce qu'il la considérait comme supérieure à l'objectivité empirique. Il ne consentait pas qu'elle fût un fait, au sens où la chute d'un corps est un fait : il y voyait une dictée de la raison, et comme le vouloir de la pure liberté.

En un sens analogue, rien n'empêche d'admettre que l'esprit religieux, dont les effets sont si considérables, et qui pourtant, en lui-même, ne se laisse ni saisir ni définir, est un principe à la fois formel et positif, comme les grands moteurs de l'histoire, comme le sentiment, comme la vie.

***

Est-ce à dire, toutefois, que la religion soit exclusivement esprit et vie, et qu'elle ne puisse ni ne doive se manifester dans des concepts et dans des expressions matérielles? Quel est, au juste, en ma-

tière religieuse, le rapport de l'esprit à la lettre?

Un philosophe qui s'est appliqué, par-dessus tout, à développer le principe spiritualiste, Fichte, a écrit : *Die Formel ist die grösste Woltat für den Menschen*, La formule est, pour l'homme, le plus grand des bienfaits. C'est que chez l'homme, âme et corps, l'esprit ne peut se réaliser sans s'incarner dans une matière. Telle, la lumière, protestait Méphistophélès, n'a pas le droit de mépriser les corps.

..... da es, so viel es strebt,
Verhaftet and den Körpern klebt.
Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,
Ein Körper hemmt's auf seinem Gange[1].

Supprimez de la religion tout élément objectif, et vous la réduisez à un je ne sais quoi, qui se confondra avec les imaginations de l'individu, et qui ne sera même plus caractérisé comme religion.

En fait, il est inadmissible que, dans l'inspiration qui transforme une vie, dans le sentiment qui soulève les hommes au-dessus d'eux-mêmes, dans ce qu'on appelle l'âme d'une nation, dans l'esprit religieux, dont l'action remplit l'histoire, il n'y ait que des éléments subjectifs et étrangers à l'intelligence. Ce n'est que dans quelques vieux manuels de psychologie que l'âme se compose de facultés séparées par des cloisons étanches. L'âme réelle est une; et dans chacune de ses manifestations elle est tout entière, avec son intelligence et son imagination, aussi bien qu'avec sa volonté et son activité spirituelle.

Dès lors la concentration de l'esprit religieux qui

1. Gœthe, *Faust :* Car, malgré qu'elle en ait, elle reste enchaînée aux corps. Elle jaillit des corps, elle embellit les corps ; un corps l'arrête dans sa marche.

s'exprime par l'idée d'une religion sans symboles n'est pas un terme, mais une phase : c'est la condition d'un élan nouveau.

D'une manière générale, l'esprit ne se détache d'une forme que pour en chercher une autre. Il quitte une forme qui désormais le trahit, pour en revêtir une qui, étant donné son progrès interne et les conditions nouvelles où il se trouve, le représentera plus fidèlement. C'est en ce sens que Kant a montré la raison pratique s'émancipant d'abord des lois empiriques qui l'asservissaient ; puis, en second lieu, posant, comme l'expression immédiate de son vouloir, la notion du devoir ; enfin cherchant, en troisième lieu, les moyens de faire, de la vie humaine tout entière, la réalisation de cette notion.

Le principe religieux ne se confond pas avec les formes par lesquelles il s'est exprimé dans le passé. Autrement il aurait mille caractères contradictoires, et serait impensable. Il s'est de plus en plus révélé comme l'affirmation de la réalité, de la sublimité et de la puissance créatrice de l'esprit.

Son siège est désormais la conscience. De chose extérieure et matérielle, elle est devenue vie intérieure. Elle est une activité de l'âme, soit de l'âme d'un individu, soit de ces âmes communes, de plus en plus larges, qu'elle-même a le pouvoir de créer à travers les âmes individuelles. Cette évolution, due notamment à l'action des mystiques, est désormais acquise. Mais le mysticisme lui-même se distingue en mysticisme passif et mysticisme actif. Le premier se contente de se retirer du monde et de contempler Dieu ; le second, du sein de Dieu, aime, veut et rayonne. Or, pour se réaliser au dehors, il faut penser et agir. C'est pourquoi les deux éléments que, de tout temps, la religion a ajoutés au sentiment, à

savoir les croyances et les pratiques, en sont, en effet, inséparables.

D'où viennent les moules de pensée ou catégories, au moyen desquelles l'intelligence perçoit, reçoit les phénomènes? Quand on dit qu'ils sont le produit de l'action combinée de l'esprit et des phénomènes, il est clair que l'on donne, du fait, non une explication, mais une simple représentation métaphorique. De même, et à plus forte raison, les inventions du génie, qui, non seulement devancent les faits, mais les dominent, les modifient, les créent, en leur offrant des modèles pour eux irréalisables, sont autre chose que des résultantes mécaniques de phénomènes donnés. Aussi apparaissent-elles à l'esprit humain comme des révélations, comme les effets d'une communication avec une réalité supérieure.

D'où venait, demande Schiller, la vierge mystérieuse qui, à chaque printemps, transformait la nature et les cœurs?

Sie war nicht in dem Tal geboren,
Man wusste nicht woher sie kam[1].

Telle, l'inspiration religieuse se traduit par des conceptions qui, pour nous, débordent nécessairement l'expérience, puisqu'elles concernent la source même de l'être et de la vie, et qui se présentent comme des révélations. Le moi conscient les voit telles : elles n'opéreront en lui, elles n'existeront, que rapportées ainsi à une origine surnaturelle.

Ces conceptions, comme toute représentation intellectuelle d'un objet, veulent être définies, fixées dans

1. Elle n'était pas née dans la vallée. D'où venait-elle? On l'ignorait.

une formule, c'est-à-dire, en somme, dans une image. Cette image ne peut être qu'un symbole. Ç'a été, en effet, le long effort de l'esprit religieux de rompre la solidarité qui l'unissait aux choses telles qu'elles sont données et à la science de ces choses, pour se nourrir d'objets qui les dépassent, d'objets irréalisables par la seule nature. Si déjà les catégories et les notions préformées que nous appliquons aux choses pour les percevoir n'en peuvent être que des symboles irréductibles, si la connaissance scientifique elle-même demeure invinciblement symbolique, comment la religion, qui veut représenter l'irreprésentable, échapperait-elle à cette loi de l'intelligence? Il semble même que le symbolisme religieux doive être, en quelque manière, un symbolisme du second degré; car il est impossible que la religion, dans celle de ses expressions qui se rencontrent avec les affirmations de la science, rivalise avec elle d'aptitude à enrichir notre connaissance. La religion a un autre objet que la science; elle n'est pas, elle n'est plus pour nous, à aucun degré, l'explication des phénomènes. Elle ne peut se sentir touchée par les découvertes de la science, relatives à la nature et à l'origine objectives des choses. Les phénomènes, aux yeux de la religion, valent par leur signification morale, par les sentiments qu'ils suggèrent, par la vie intérieure qu'ils expriment et qu'ils suscitent; or nulle explication scientifique ne peut leur enlever ce caractère.

Non que les éléments objectifs de la religion, les croyances, les traditions, les dogmes, doivent être vidés de tout contenu intellectuel et limités à une valeur purement pratique. Cette séparation radicale de la pratique et de la connaissance, qu'a tentée Kant, est une sorte de gageure, que lui-même n'a pu tenir. Dépouillée de toute notion théorique, la pratique n'aurait plus de

valeur, soit religieuse, soit même humaine; et la conscience se refuse à réaliser une pareille scission. Mais il y a, précisément, dans la conscience, deux modes de connaissance : la connaissance distincte, et la connaissance confuse, ou, plus spécialement, symbolique. L'idée qui préside aux recherches d'un artiste, d'un poète, d'un inventeur, d'un savant même est une idée confuse, qui, peut-être, ne se résoudra jamais complètement en idées distinctes; et cependant c'est une idée positive, active, efficace. La volonté, l'intelligence humaines sont mues surtout par de telles idées. Le mathématicien, par ses analyses, s'efforce de rejoindre l'intuition imaginative, qui, comme une révélation, s'est présentée à sa pensée, et qui se précise et se détermine à mesure qu'il cherche à la convertir en démonstration conceptuelle. L'esprit ne dégage pas la vérité : il la pose, il la suppose, d'une manière nécessairement confuse; puis il éprouve ses hypothèses, et, par ce travail même, les rend de plus en plus distinctes. Le vrai, pour l'homme, est l'hypothèse, sensiblement vérifiée et précisée par le fait.

La connaissance religieuse, qui a pour objet, non ce qui est, mais ce qui doit être, ne peut se déterminer à la manière des connaissances scientifiques; mais si, indépendamment de sa valeur pratique, elle offre une signification symbolique dont se puisse satisfaire la raison, telle que l'a faite l'expérience de la science et de la vie, on est en droit de dire qu'elle possède un véritable et légitime contenu intellectuel.

Tel est le fondement de ce qu'on appelle les dogmes, élément intégrant de toute religion réelle.

Les dogmes fondamentaux des religions sont au nombre de deux: 1° l'existence de Dieu, d'un Dieu

vivant, parfait, tout-puissant; 2° le rapport, également vivant et concret, de ce Dieu avec l'homme.

Il serait peu conforme aux faits de dire que l'idée de Dieu est actuellement délaissée par la raison humaine. La raison s'est éloignée, de plus en plus, de l'idée d'une divinité extérieure et matérielle, qui ne serait qu'une doublure ou un agrandissement des êtres naturels. Mais, par contre, elle s'attache de plus en plus à des notions qui, rassemblées, définies, approfondies, répondent très certainement à ce que la conscience religieuse adore sous le nom de Dieu.

La nature visible est, universellement, dissociation, dispersion, dissolution, dégradation, destruction. Or, nous rêvons une conservation, une concentration, une conciliation et une harmonie universelles. Le développement d'un individu, selon le cours naturel des choses, suppose l'écrasement de certains autres. Le surhomme de Nietzsche veut de bons esclaves. Le mal est, dans notre monde, une condition du bien, une condition qui apparaît comme indispensable. Qui a créé ce monde? Est-ce le bien, est-ce le mal? Est-ce Dieu? Est-ce le diable? Dieu, la bonté, l'amour, la perfection, fait des saints, des humbles, des justes, des hommes qui se sacrifient. Mais le diable a mis dans le monde la faim, la souffrance, la haine, l'envie, la convoitise, le mensonge, le crime, la guerre; et, par là, il a éveillé l'activité de l'homme et provoqué ses progrès. Science, industrie, organisation sociale, justice, arts, religions, poésie, éducation, toutes ces merveilles ne sont, en un sens, que les moyens inventés par l'homme pour combattre ou pour oublier les maux qui l'assiègent. Supprimez le mal, et le bien retombe dans le néant.

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς[1].

1. Héraclite: La guerre est la mère et la reine de l'univers.

Or, c'est précisément contre cette loi de nature que proteste la raison humaine. Elle veut pouvoir faire le bien avec du bien, et non avec du mal; elle veut que la liberté, le bien-être, la vertu des uns ne soient pas la misère, l'esclavage, la dépravation des autres. Elle attribue à tout ce qui est, à tout ce qui, en soi, a quelque chose de positif et de vivant, une forme idéale, une valeur, un droit à l'existence et au développement. Elle confère une existence, même au passé qui n'est plus, même à l'avenir qui peut-être ne sera pas. Elle voudrait maintenir libres et maîtresses de leur développement toutes les formes de l'activité : science, art, religion, vertus privées, vertus publiques, industrie, vie nationale, vie sociale, communion avec la nature, avec l'idéal, avec l'humanité.

Bien plus, la raison médite, entre tant d'éléments qui semblent disparates, l'introduction d'un accord, d'une harmonie, d'une solidarité. Elle demande que chaque chose soit tout ce qu'elle peut être, au sens idéal du mot; qu'elle réalise le maximum de perfection qu'elle comporte, et, en même temps, qu'elle soit une avec l'ensemble, et qu'elle vive de cette communion même.

La réalisation d'un tel objet est-elle possible ?

Il faut bien reconnaître qu'elle dépasse le plan de la nature, dont l'inertie est indifférente à la valeur intrinsèque des êtres, si tant est que, pour la nature, il y ait des êtres. Elle dépasse de même la logique de notre entendement, qui, réduisant les choses en concepts, ne sait que les identifier, ou les déclarer incompatibles. Elle serait particulièrement inconcevable, si, avec les systèmes dogmatiques de théologie, on ne faisait appel qu'aux catégories d'éternité, d'immutabilité, de qualité et d'unité statiques.

Mais déjà la nature, vue par les yeux de la raison,

sinon par ceux de la science toute seule, n'est peut-être pas un simple mécanisme immuable. Est-il sûr que, dans sa réalité vivante, elle ne contienne que de l'être, et non des êtres ? La vie, si on la considère dans ce qui lui est propre et si on la tient pour une réalité, nous offre l'ébauche d'une réunion harmonieuse et relativement persistante de substances et de propriétés que les forces mécaniques, livrées à elles-mêmes, n'eussent jamais formée.

Par analogie avec la vie, nous pouvons concevoir un être où tout ce qui est positif, tout ce qui est une forme possible d'existence et de perfection s'unirait et subsisterait, un être qui serait un et multiple, non comme un tout matériel, fait d'éléments juxtaposés, mais comme l'infini, continu et mouvant, d'une conscience, d'une personne. Si cette idée, qui dépasse l'expérience, ne s'impose pas mécaniquement à l'esprit, elle n'en est pas moins très conforme à la raison humaine, comme en témoignent, et les traditions des peuples, et les réflexions des penseurs. L'être que représente cette idée est celui que les religions appellent Dieu.

Le second dogme fondamental des religions est la communication vivante de Dieu avec l'homme. Cette communication est ainsi définie par la religion chrétienne : « Personne jamais n'a vu Dieu ; si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous ». En d'autres termes, Dieu est amour, et l'amour est communion, puissance de vivre en autrui. Aimer, c'est imiter Dieu, c'est être Dieu en quelque manière, c'est vivre en lui et par lui.

Ces idées, qui sont au cœur du christianisme, n'ont évidemment rien que de très conforme aux aspirations de la raison. L'être en qui doit se concilier, se fondre et subsister harmonieusement tout ce qui mérite d'être, est naturellement conçu, et comme un

modèle, que l'intelligence, dans les objets qu'elle compose, cherche à imiter, et comme une source d'énergie morale, où la volonté qui lutte pour le mieux peut incessamment se retremper. Croire en Dieu, croire à l'union éternelle de toutes les perfections que ce monde spatial et temporel nous montre incompatibles, c'est, du même coup, croire que cette incompatibilité n'est qu'apparente, et qu'une force existe, par qui le bien peut devenir, lui-même, la condition et le moyen du bien.

Dieu, union de la perfection et de l'existence, Dieu amour, Dieu père, Dieu créateur et providence, ce sont là des idées qui répondent aux aspirations de la raison. Toutefois ce ne sont pas des idées claires et distinctes, et l'on ne conçoit pas comment ces idées pourraient devenir telles. Ce sont des idées confuses et symboliques, très réelles, néanmoins, et très puissantes.

A plus forte raison ne peuvent être que symboliques les expressions par lesquelles l'intelligence cherche à rendre ces notions de plus en plus concrètes, et, par là même, de plus en plus saisissables à tous et de plus en plus propres à déterminer la volonté. Mais ces développements ont leur légitimité, du moment où ils sont conçus de manière à se concilier, dans la raison vivante, avec les conditions essentielles de notre science et de notre vie. La science, comme pure recherche de la vérité, et la vie, qui se cherche une raison de vivre, ne sont-elles pas elles-mêmes suspendues à cet être en qui seul l'existence acquiert une valeur, et la perfection une réalité ?

On distingue, comme éléments essentiels de la religion, outre le sentiment et les dogmes, les rites et les œuvres, soit extérieures, soit intérieures.

Il est impossible de considérer les œuvres comme un élément purement adventice de la religion. Où se trouve, dans l'âme humaine, cette substance qui serait être pur, et dont l'agir, sans effet sur ses dispositions, ne serait qu'un rayonnement ou une émanation? C'est là une métaphore tirée d'images sensibles. Loin que les œuvres puissent être ainsi, chez l'homme, un simple résultat, d'éminents psychologues veulent que le sentiment, les dispositions intérieures, ce qu'on appelle l'être, ne soit lui-même que l'effet et la traduction psychique de l'activité extérieure et motrice. Il nous est, en tout cas, impossible de savoir si un sentiment donné est absolument spontané, ou s'il doit quelque chose à l'influence de nos actions sur notre être. Cette influence, si elle n'est pas, à elle seule, créatrice, est, à coup sûr, très profonde. C'est donc à bon droit que les œuvres, les rites ont, de tout temps, été considérés comme une pièce des religions. Si spiritualistes que celles-ci deviennent, elles ne sauraient séparer l'être du faire sans déroger aux lois de la nature humaine. Aussi longtemps qu'il y aura des religions, elles comprendront, comme éléments essentiels, des pratiques, des rites, des manifestations actives et extérieures.

Les pratiques supposent autorité et obéissance. On ne conçoit pas comment ces principes pourraient être retranchés de la religion, non plus, d'ailleurs, que de la vie en général. Mais l'autorité religieuse est évidemment l'esprit, et l'esprit seul. Toute autre autorité n'est qu'un organe par où se manifeste l'autorité de l'esprit. Exclusivement morale, l'autorité religieuse ne peut être comprise et obéie que par des consciences libres.

Les rites religieux ne sont pas une fin, mais un moyen. Ils doivent être propres à favoriser la réalisa-

tion des fins religieuses. Or celles-ci sont : la pureté du cœur, le renoncement à l'égoïsme, la constitution d'une communauté où chaque membre existerait pour le tout comme le tout pour chaque membre, où, selon le mot de saint Jean, tous seraient un, de la manière dont, en Dieu, le Père et le Fils sont un.

La religion maintiendra ainsi son antique caractère de génie tutélaire des sociétés humaines. Elle veut l'union de toutes les consciences, donc de tous les hommes ; elle tend à réaliser entre eux un lien d'amour, comme soutien, comme principe du lien matériel. En ce sens, elle conservera précieusement les rites qui, transmis par tant de siècles et de peuples, sont des symboles incomparables de la perpétuité et de l'ampleur de la famille humaine. Elle les maintiendra en y infusant une pensée toujours plus profonde, plus universelle, plus spirituelle. Agir, sentir, vibrer ensemble en travaillant à une œuvre commune, c'est, selon la raison elle-même, le secret de l'union. Τὰ κοινὰ συνέχει, disait Aristote[1].

Ce serait se faire de la religion une idée incomplète et encore abstraite, que de la terminer aux croyances et aux œuvres. Comme elle part du sentiment elle y aboutit, car les dogmes et les rites ont pour objet, et d'exprimer le sentiment, et de le déterminer. Le développement du sentiment est comme un cercle qui ne s'éloigne de son origine que pour y revenir. Ce n'est pas en vain que le psychologue, le moraliste signalent dans le mysticisme un élément essentiel et peut-être le fond de la religion. Toute vie religieuse intense est mystique; et le mysticisme est la source de vie où se rajeunissent les religions

1. Les choses communes sont un lien.

menacées par la scolastique et par le formalisme.

Mais il y a un mysticisme abstrait et stérile, et un mysticisme positif et fécond. Le premier est celui qui essaie de vivre du sentiment tout seul, soi-disant affranchi de la tyrannie des dogmes et des œuvres. A s'isoler de l'intelligence et de l'activité, le sentiment ne se hausse pas, il s'étiole. Dirigé, au contraire, et fécondé par la pensée et par l'action, le sentiment peut vraiment s'épanouir et déployer sa vertu créatrice ; et c'est alors le mysticisme actif, puissance incomparable, que l'on trouve au fond de tous les grands mouvements, religieux, moraux, politiques, sociaux, de l'humanité.

Le sentiment religieux, ainsi orienté et déterminé par les croyances et par les pratiques, peut se définir, par comparaison avec la vertu purement naturelle et philosophique, la transformation de la tolérance en amour.

Les philosophes, les politiques ont trouvé des raisons pour prescrire aux hommes de se tolérer les uns les autres. De quel droit réclamer pour moi une liberté que je refuserais à mes semblables? Mais un tel raisonnement est plus formel que réel. A-t-on prouvé que la liberté des autres vaille la mienne? Oui, peut-être, si, par liberté, on entend la puissance nue de vouloir ou de ne pas vouloir. Mais une telle liberté est une abstraction d'école. Toute liberté réelle fait corps avec des idées, des connaissances, des inclinations, des habitudes, qui la déterminent. Et cette liberté est réellement meilleure qu'une autre, qui agit d'après des principes supérieurs, Dès lors, comment toutes les libertés auraient-elles les mêmes droits? L'erreur a-t-elle les mêmes droits que la vérité, le vice que la vertu, l'ignorance que la science? Et toutes nos connaissances, aujourd'hui, les connaissances morales comme

les connaissances physiques, ne prétendent-elles pas également à la certitude scientifique? Si la vérité doit tolérer l'erreur, ce ne peut être que pour un temps, pendant le délai octroyé à celle-ci pour s'instruire et se corriger.

En somme, le principe de la tolérance est une notion mal venue, l'expression d'une condescendance dédaigneuse, le refus mental de ce qu'on semble accorder. On ne voit pas comment la tolérance serait justifiable, ou même tolérable, si l'on n'admettait, en toutes choses, d'autre point de vue que celui de la science positive.

Mais la religion est, précisément, la revendication, à côté du point de vue de la science, du point de vue du sentiment et de la foi. Pour elle, la valeur des libertés ne se mesure pas à la quantité de connaissances scientifiques dont elles se réclament. L'individualité, comme telle, celle de l'ignorant comme celle du savant, celle du criminel comme celle de l'honnête homme, a une valeur propre. Un monde où règnent la personnalité, la liberté d'errer et de faillir, la variété et l'harmonie est, pour l'homme religieux, meilleur, plus beau, plus analogue à la perfection divine, qu'un monde où tout ne serait que l'application mécanique d'une formule une et immuable. La seule manière, pour le fini, d'imiter l'infini, c'est de se diversifier à l'infini.

C'est pourquoi, dans ce qu'il rencontre chez les autres hommes, l'homme religieux apprécie principalement, non les points par où ceux-ci lui ressemblent, mais les points par où ils diffèrent de lui. Il ne tolère pas simplement ces différences. Elles sont, à ses yeux, des pièces de l'harmonie universelle, elles sont l'être des autres hommes; et, par là même, elles sont la condition de développement de sa propre personnalité.

« Considérez, disait le cordonnier Jacob Bœhme, les oiseaux de nos forêts ; ils louent Dieu chacun à sa manière, sur tous les tons et dans tous les modes. Voyons-nous que Dieu s'offense de cette diversité et fasse taire les voix discordantes ? Toutes les formes de l'être sont chères à l'être infini. »

La religion nous prescrit d'aimer les autres, et de les aimer pour eux-mêmes. Plus audacieuse que la philosophie, elle fait de l'amour un devoir, le devoir par excellence. C'est qu'elle ordonne aux hommes de s'aimer en Dieu, c'est-à-dire de remonter à la source commune de l'être et de l'amour. Il est naturel de s'aimer quand on est frères.



En dépit de leurs rapports, science et religion demeurent et doivent demeurer distinctes. S'il n'y avait d'autre manière d'établir entre les choses un ordre rationnel que de réduire le divers à l'un, soit par assimilation, soit par élimination, les destinées de la religion pourraient paraître douteuses. Mais les conflits qu'engendrent les oppositions comportent, dans la vie, d'autres solutions que dans la science ou dans la dialectique. Quand luttent ensemble deux puissances douées, l'une comme l'autre, de vitalité et de fécondité, elles se développent et grandissent par leur conflit même. Et, la valeur et l'indestructibilité de toutes deux étant de plus en plus mises en évidence, la raison s'ingénie à les rapprocher à travers leurs luttes, et à former de leur réunion un être plus riche et plus harmonieux que chacune d'elles prise à part.

Ainsi en est-il de la religion et de la science. La lutte les trempe l'une comme l'autre ; et, si la raison

prévaut, de leurs principes distincts, devenus à la fois plus larges, plus forts et plus souples, surgira une forme de vie toujours plus ample, riche, profonde, libre, belle et intelligible. Mais ces deux puissances autonomes ne peuvent que s'acheminer vers la paix, l'accord et l'harmonie, sans jamais prétendre toucher le but ; car telle est la condition humaine.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LA RELIGION ET LA SCIENCE

De l'antiquité grecque à la période contemporaine.

PREMIÈRE PARTIE

LA TENDANCE NATURALISTE

CHAPITRE I

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

DEUXIÈME PARTIE

LA TENDANCE SPIRITUALISTE

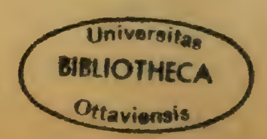
CHAPITRE I

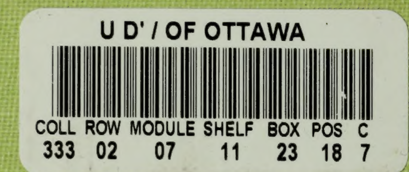
CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

7365-10-19. — PARIS. — IMP. HEMMERLÉ ET Cie.




U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 07 11 23 18 7